

AION
Contribución a los simbolismos del sí-mismo

Carl G. Jung

Paidós Psicología Profunda



El dios mitraico Aion

Escultura romana. Siglo 2-3 a.C.

Carl G. Jung

AION

Contribución a los simbolismos del sí-mismo



PAIDÓS

Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Aion, Beiträge zur Symbolik des Selbst*
Publicado en alemán por Walter-Verlag AG Olten, Suiza

Traducción de Julio Balderrama

Cubierta de Gustavo Macri

1.ª edición, 1986
2.ª reimpresión en España, 1997

ISBN: 84-7509-820-7
Depósito legal: B-3.289/1997

Impreso en Hurope, S. L.
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

NOTA PRELIMINAR DE LAS COMPILADORAS

El tomo IX de las *Obras Completas* está dedicado a estudios sobre los arquetipos en particular. La primera parte, el volumen titulado *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste (Los arquetipos y el inconsciente colectivo)*, se compone de ensayos más breves; la segunda (*Aion*), es una amplia monografía sobre el arquetipo del sí-mismo. El subtítulo original, "Investigaciones sobre la historia de los símbolos", estaba referido a la segunda parte de la edición de 1951, constituida por el trabajo de Marie-Louise von Franz sobre la *Passio Perpetuae*. Se ha convenido con el autor en utilizar para el presente volumen el subtítulo que aparecía en el índice de la edición mencionada: "Contribuciones a la simbólica del sí-mismo".

Las compiladoras

Comienzos de 1976

NOTA DEL TRADUCTOR
DE LA VERSION CASTELLANA

Se ha procurado ceñir lo más exactamente posible no sólo las ideas sino también la forma en que Jung las expresa. Por eso se han respetado ciertas peculiaridades (por ejemplo, el uso al parecer sinonímico de "trascendente" y "trascendental") y a las citas de textos griegos y latinos, cuando se las ha traducido por ser ello necesario, el sentido en que las traduce el autor,* cuando, como es frecuente, hay otra interpretación posible o incluso más natural. Sin embargo, en pasajes decisivos se han indicado en notas las alternativas. Sólo para las citas bíblicas se ha utilizado una versión española (Bover-Cantera, B.A.C.), salvo cuando la versión utilizada o hecha por Jung difería fundamentalmente de aquélla. También aquí se han agregado notas en los casos que podían provocar desconcierto al lector que maneje las versiones bíblicas comunes.

Se ha tenido presente la versión inglesa de R.F.C. Hull de las *Obras Completas* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1959), a la que se hace ocasional referencia, y que ha sido particularmente útil para el ajuste de la bibliografía.

Se ha puesto igual cuidado que la edición alemana en diferenciar lo que pertenece a Jung y lo que agregan las compiladoras y, en este caso, el traductor:

1. Las notas numeradas, o las partes de ellas, puestas entre corchetes sin indicación especial pertenecen a las compiladoras;

* No así para las traducciones agregadas por las compiladoras, que se reemplazan por una traducción directa del original.

2. Las notas señaladas con asterisco, o, dentro de las notas numeradas, las partes entre corchetes con indicación antepuesta o pospuesta [T.], pertenecen al traductor (así se ha hecho también, por brevedad, para aclarar un término o indicar una variante dentro de un texto citado). En el cuerpo del libro, también pertenecen al traductor las aclaraciones o traducciones de términos puestas entre corchetes sin otra indicación.

Las citas bibliográficas, incluso las de obras de Jung, se han dejado como en el original; en la Bibliografía final se registran las traducciones españolas.

Las frecuentes citas en lenguas clásicas o modernas se han dispuesto como en el original (para el latín, se han normalizado grafías medievales). Se reproducen también los textos en alemán premoderno, que Jung cita con valor documental.

Para las lenguas de alfabeto no latino en el original (salvo casi siempre para el griego) utiliza el autor transcripciones de diversa fuente. En la traducción se ha utilizado siempre transcripción, con un criterio uniforme pero ad hoc con todas las imperfecciones que un criterio así trae aparejadas. Sin embargo, el objetivo ha sido permitir al lector interesado ubicar la palabra, si necesita hacerlo, en un diccionario de la lengua respectiva, aparte de facilitarle una lectura aproximada.

El lector no interesado particularmente al respecto, podrá limitarse a estos puntos: *ge, gi* suenan como "gue, gui"; *ll* no es "elle" sino doble ele, como en "al lado"; *y* es como la "ü" de "Zurich" en griego, y como "i" en los demás casos; *z* es una "s" zumbante (*z* francesa); los diptongos griegos, tipo *aí, aî*, se leen "ái", etc.

El detalle es el siguiente:

' en semítico, corresponde al *álef* (y debe sobrentenderse en toda vocal inicial de sílaba);

' en semítico, corresponde al *'ayn* (una fricción glotal);

âi, etc., en griego, se lee *â*, etc. (*i* es aquí el iota subscriptum, mudo);

ê, î, etc., son vocales largas (en semítico, vocales escritas con consonante de prolongación, p. ej. *î* = *iy*);

^{e} volada es el *sh^{e}vá* hebreo (*e* semimuda, o muda según el dialecto);

ç en sánscrito, como *ch* alemana de *ich* (una *sh* emitida hacia el centro del paladar);

dj en árabe es como *y* en "yo";

j en semítico corresponde al *jet* hebreo (una áspera fricción faríngea);

kh en semítico, equivale a "j" española;

en griego, etc., es "k" + "h aspirada" (y análogamente otra consonante seguida de *h*).

n destacada (redonda dentro de la bastardilla y viceversa) es la "n

retroflexa" (con la lengua vuelta hacia atrás) del sánscrito (no se la ha marcado en proximidad de *r* o de *sh*, en que es obligada);

t destacada del mismo modo, es "t retroflexa" en sánscrito, y en semítico la "t enfática" o velarizada.

El griego, aparte de lo indicado, se ha transcripto de la manera habitual; el acento agudo o grave, cuando recae sobre *y* o concurre con vocal larga, se ha sacrificado como menos esencial.

En las lenguas semíticas, se ha eliminado la *h* muda de los finales en *-á*; el *tsadê* hebreo se ha transcripto *tz*; y se tendrá en cuenta que *b* entre vocales suena "v" en hebreo corriente.*

En cuanto a los nombres propios, los griegos y latinos se españolizan de la manera corriente, excepto para los autores de la tradición alquímica, que se citan por la forma latina cuando es más corriente hacerlo así; los nombres hebreos bíblicos se españolizan del modo usual, pero los de personajes modernos se transcriben o se dan en su forma españolizada o regional europea, según el caso.

Julio Balderrama

* Términos eslavos sólo aparecen, escasamente, en la bibliografía; se ha utilizado la transcripción generalizada para el ruso (*j* con su valor español, *zh* = *y* rioplatense en "hoyo"; ' corresponde a una especie de "e semimuda" en ciertas lenguas). Las remisiones a parágrafos que se indican con el símbolo § en la bibliografía, remiten a las ediciones alemana e inglesa de las *Obras Completas* de Jung.

PROLOGO

En este volumen VIII de los "Tratados psicológicos" publico dos trabajos que, no obstante sus diferencias internas y externas, constituyen una unidad en la medida en que tienen una gran temática en común: la idea del Eón (gr. *Aion*). Mientras que el estudio de mi colaboradora, la doctora en filosofía Marie-Louise von Franz, describe, mediante el análisis de la *Passio Perpetuae*, la transición psicológica de la Antigüedad al Cristianismo, mi investigación se esfuerza por esclarecer, valiéndose de los símbolos del sí-mismo cristianos, gnósticos y alquímicos, la transformación de la situación psíquica dentro del "Eón cristiano". La tradición cristiana está, desde sus orígenes, no sólo compenetrada por la idea, ante todo judeo-mazdea, de la delimitación de los tiempos, sino también impregnada por el presentimiento de una inversión, en cierto modo enantiodrómica, de los factores dominantes. Me refiero al conflicto Cristo-Anticristo. Por cierto, la mayoría de las especulaciones históricas sobre los decursos y las determinaciones temporales están influidas desde antes, como ya lo muestra el Apocalipsis, por representaciones astrológicas. No es, entonces, sino natural que el mayor peso de mi observación caiga sobre el símbolo del pez, pues el Eón de Piscis constituyó el correlato sincrónico de los dos milenios de desarrollo espiritual cristiano. En este lapso, la figura del *Ánthropos* (el "Hijo del Hombre") no sólo fue amplificada, y, con ello, psicológicamente asumida, en un sentido progresivamente simbólico, sino que además trajo consigo transformaciones de la actitud humana, anticipadas ya por los primeros textos en la espera del Anticristo. Pues en cuan-.o esos textos sitúan la aparición del Anticristo en el fin de los tiempos, está justificado hablar de un "Eón cristiano", del cual se presupone que

ha de cerrarse con la Parusía. Esta espera pareciera coincidir con la representación astrológica del Gran Mes de Piscis.

Dio impulso a mi propósito de desarrollar estas cuestiones históricas la circunstancia de que la imagen arquetípica de la totalidad, que tan a menudo aparece en las producciones del inconsciente, tiene sus precursores en la historia. Estos fueron ya tempranamente identificados con la figura de Cristo, como, por ejemplo, lo he mostrado detalladamente en mi libro *Psicología y alquimia*. Tan a menudo me ha solicitado el público lector sentar posiciones acerca de la relación entre la figura tradicional de Cristo y los símbolos naturales de la totalidad, es decir, del sí-mismo, que me he decidido finalmente a emprender esa tarea. Ante las extraordinarias dificultades de semejante empresa, no me ha resultado sencillo decidirme, pues, para superar todos los obstáculos y las posibilidades de error, harían falta un saber y una circunstanciada visión que infortunadamente sólo me ha sido dado poseer en limitada medida. En cuanto a mis observaciones sobre material empírico estoy razonablemente seguro, pero me doy cuenta suficiente, creo, de lo aventurado que es incorporar a mis observaciones el testimonio de la historia. Creo conocer también la responsabilidad que tomo sobre mí, al añadir, continuando en cierto modo el proceso de asunción histórica, una más a las muchas amplificaciones simbólicas de la figura de Cristo: la psicológica; o inclusive al reducir, como pudiera parecer, el símbolo de Cristo a una imagen de la totalidad. Pero el lector no debe perder nunca de vista que no aduzco ninguna profesión de fe ni escribo tendenciosamente, sino que expongo reflexiones acerca de cómo podrían concebirse ciertas cosas desde la conciencia moderna; cosas que considero dignas de ser concebidas, y que están en notorio peligro de ser devoradas por el abismo de la incomprensión y el olvido; cosas, en fin, cuya comprensión sería de mucha ayuda para nuestra desorientada visión del mundo, al iluminar los fondos y los trasfondos psíquicos. Lo esencial de esta obra se ha configurado paulatinamente en el curso de muchos años, en innumerables conversaciones con personas de toda edad y grado de cultura; con personas que, en la confusión y el desarraigo de nuestra sociedad, corrían el riesgo de perder toda conexión con el sentido del desarrollo espiritual europeo y así caer en ese estado de sugestibilidad que proporciona fundamento y causa a las psicosis colectivas utopistas de nuestro tiempo.

Escribo como médico y en virtud de mi responsabilidad de tal, no como representante de un credo. Tampoco lo hago como erudito, pues, si no, me atrincheraría prudentemente tras las seguras murallas de mi especialidad y no ofrecería flancos de ataque a la crítica con mi insuficiente saber histórico, arriesgando mi reputación científica. He puesto en verdad todo mi esfuerzo, en la medida en que mi capacidad de traba-

jo, limitada por los años y la enfermedad, me lo ha consentido, para asegurar la mayor confiabilidad posible a mi material documental, y para prestar apoyo, con la cita de fuentes, a la verificación de mis resultados.

Apenas me hubiese sido posible la realización de mi proyecto, si no hubiesen tomado a su cargo en destacable medida el penoso trabajo de biblioteca las doctoras en filosofía señora L. Frey-Rohn, señorita M. L. von Franz y señorita R. Schärf. A todas ellas quisiera aquí manifestar mi agradecido reconocimiento por tan comprensiva ayuda. Estoy particularmente obligado para con la señora Lena Hurwitz-Eisner, y además para con todos aquellos que me han asistido con su consejo o su trabajo en la lectura crítica del manuscrito y en las correcciones; entre los cuales no quisiera olvidar los destacados méritos de mi devota secretaria, la señorita Marie-Jeanne Schmid.

C.G. Jung

Mayo de 1950

Capítulo I

EL YO

El quehacer con la psicología del inconsciente me ha puesto frente a ciertos hechòs que requieren establecer conceptos nuevos. Uno de ellos es el del *sí-mismo*. Se entiende por este término una magnitud que no corresponde a la desde siempre designada por el concepto de "yo", sino que más bien la contiene como concepto de mayor extensión. Ha de entenderse por "yo" ese factor complejo al que refieren todos los contenidos de conciencia. Constituye en cierto modo el centro del campo de conciencia, y, en la medida en que éste abarca la personalidad empírica, el yo es el sujeto de todos los actos de conciencia personales. La relación entre un contenido psíquico y el yo constituye el criterio de lo consciente, pues no es consciente ningún contenido que no sea una representación para el sujeto.

Con esta definición queda descrita y delimitada ante todo la *extensión del tema.* Por cierto no pueden fijarse límites teóricos al campo de conciencia, siempre indefinidamente ampliable. Pero, desde el punto de vista empírico, el campo de conciencia encuentra su límite en el ámbito de lo *desconocido.* Este consiste en todo aquello que no se sabe, o sea, lo que no está en relación con el yo como centro del campo de conciencia. Lo desconocido se divide en dos grupos de objetos: los externos, sensorialmente aprehendibles, y los internos, de aprehensión inmediata. El primer grupo representa lo desconocido del entorno, el segundo lo desconocido del mundo interno. A este segundo ámbito damos el nombre de inconsciente.

El yo como contenido de conciencia no es en sí un factor simple y elemental, sino complejo, que no puede como tal ser exhaustivamente descrito. Según lo muestra la experiencia, se sustenta en dos bases

aparentemente diversas: primero, una *somática*; segundo, una *psíquica*. La base somática se infiere del conjunto de las sensaciones endosomáticas, que, por su parte, son ya de naturaleza psíquica, están ligadas al yo y son por lo tanto conscientes. Dependen de estímulos endosomáticos, los cuales sólo en parte trasponen el umbral de conciencia, mientras que en parte considerable tienen un curso inconsciente, o sea subliminal. Este carácter subliminal no significa necesariamente que sean de índole puramente fisiológica, así como tampoco que su índole sea la de un contenido psíquico. Dado el caso, pueden tornarse supraliminales, es decir, convertirse en sensaciones. Pero no cabe duda alguna de que gran parte de los procesos de estimulación endosomática es absolutamente incapaz de tomar estado consciente, y de naturaleza tan elemental, que no hay razón alguna para prestarle naturaleza psíquica; a menos que se sostenga la concepción filosófica de que sea de orden psíquico todo proceso vital. Contra este supuesto, difícilmente probable, puede argüirse principalmente que amplía el concepto de "psique" más allá de lo debido, interpretando el proceso vital en un sentido no sustanciado inequívocamente por los hechos. Los conceptos demasiado amplios se muestran por regla general como instrumentos inadecuados, porque resultan demasiado vagos y nebulosos. Por eso he propuesto aplicar el concepto de "psíquico" sólo a aquella esfera en que demostrablemente la voluntad puede todavía modificar el proceso instintivo de tipo reflejo; para lo cual debo remitir al lector a mi ensayo sobre "El espíritu de la psicología",[1] donde he tratado más de cerca esa definición de lo psíquico.

La base somática del yo consiste, como se ha mostrado, en factores conscientes e inconscientes. Lo mismo vale para la base psíquica: el yo se sustenta por una parte en *el campo de conciencia en conjunto*, y por otra en *el conjunto de los contenidos inconscientes*. Estos a su vez se dividen en tres grupos: primero, el de los contenidos temporariamente subliminales, o sea voluntariamente reproducibles (memoria); segundo, el de los inconscientes no voluntariamente reproducibles; y tercero, el de los totalmente inaccesibles a la conciencia. El segundo grupo puede inferirse de los casos en que irrumpen espontáneamente en la conciencia contenidos subliminales. El tercero es hipotético, vale decir, constituye una consecuencia lógica de los hechos que fundamentan al grupo dos: éste, en efecto, comprende aquellos contenidos que *aún no* han irrumpido en la conciencia, o que nunca irrumpirán.

[1] "Der Geist der Psychologie", *Eranos-Jahrbuch*, 1946 [posteriormente: *Theoretische Ueberlegungen zum Wesen des Psychischen*, trad. esp. en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, cap. IX, Barcelona, Paidós 1984, 2ª reimpresión].

Cuando, más arriba, he dicho que el yo se *sustenta* en el campo de conciencia en conjunto, no entendía decir que *consistiera* en él. De ocurrir esto último, lo uno y lo otro serían absolutamente indistinguibles. El yo es sólo el punto de referencia, fundado y limitado por el antes mencionado factor somático, del campo de conciencia.

El yo, no obstante el carácter relativamente desconocido e inconsciente de sus bases, es un factor consciente por excelencia. Es, incluso, una adquisición empírica de la existencia individual. Surge primeramente, al parecer, del choque de los factores somáticos con el entorno y, una vez puesto como sujeto, se desarrolla por medio de nuevos choques con el entorno y con el mundo interno.

Pese a la indesconocible amplitud de sus bases, el yo no es nunca más ni nunca menos que la conciencia en general. Como factor consciente, podría hacerse de él, teoréticamente al menos, una descripción completa. Pero ello no daría sino una imagen de la *personalidad consciente*, en que faltarían todos los rasgos que permanecen desconocidos o inconscientes para el sujeto; mientras que la imagen conjunta de la personalidad debería incluir esos rasgos. Ahora bien; una descripción total de la personalidad es absolutamente imposible, aun desde el punto de vista teórico, porque no se puede aprehender la parte inconsciente. Esta, como la experiencia lo muestra a saciedad, no es en modo alguno insignificante: cualidades realmente decisivas son a menudo inconscientes, y sólo pueden ser observadas por las personas del entorno, o aun, muchas veces, deben ser laboriosamente descubiertas con ayuda de recursos técnicos.

El fenómeno total de la personalidad no coincide, evidentemente, con el yo, es decir, con la personalidad consciente, sino que constituye una magnitud que debe ser diferenciada de aquél. Tal necesidad se impone sólo, como es natural, para una psicología que se aboque al hecho del inconsciente. Y para ésta resulta de la más extrema importancia esa distinción. Inclusive para la práctica jurídica ha de resultar significativo que tal o cual hecho psíquico sea consciente o inconsciente, por ejemplo en la determinación de la responsabilidad.

Por eso he propuesto dar a esta personalidad conjunta, presente pero no íntegramente aprehendible, la denominación de *sí-mismo*. El yo está, por definición, subordinado al sí-mismo, respecto del cual se comporta como una parte con respecto al todo. Tiene, dentro de los alcances del campo de conciencia, *libre albedrío*, como suele decirse. Por este concepto no entiendo nada filosófico, sino el notorio hecho psicológico de la llamada decisión libre, en relación con el sentimiento subjetivo de libertad. Pero, tal como nuestro libre albedrío choca en el entorno con el orden de lo necesario, así también encuentra sus límites, más allá del campo de conciencia, en el mundo interno, subjetivo, es

decir, allí donde entra en conflicto con los hechos del sí-mismo. Del mismo modo que las circunstancias externas nos sobrevienen y restringen, así también el sí-mismo se comporta, respecto del yo, como *dato objetivo*, en el cual la libertad de nuestro querer no puede sin más ni más producir modificaciones. Y hasta es un hecho conocido que el yo no sólo no puede nada contra el sí-mismo, sino que, eventualmente, es asimilado y modificado en gran medida por partes inconscientes de la personalidad comprendidas en curso de desarrollo.

Está en la naturaleza de las cosas que no se pueda dar ninguna descripción general del yo, como no sea puramente formal. Cualquier otro modo de consideración debería tomar en cuenta la *individualidad*, inherente al yo como una de sus cualidades capitales. Si bien los numerosos elementos que componen ese complejo factor son para todos los mismos, varían sin embargo hasta lo infinito en cuanto a claridad, tonalidad afectiva y alcance. El resultado de su combinación, el yo, es por lo tanto, en la medida en que puede establecerse, una individualidad irrepetible, que en determinada medida permanece idéntica a sí propia. Esta permanencia es relativa, por cuanto, en ciertos casos, pueden sobrevenir profundos cambios de la personalidad. Tales transformaciones no son siempre, en modo alguno, patológicas, sino que pueden estar determinadas por el desarrollo y entrar por consiguiente en la extensión de lo normal.

Como punto referencial del campo de conciencia, el yo es el sujeto de todos los *procesos de adaptación*, en la medida en que son realizados por la voluntad. En la economía psíquica, pues, el yo desempeña un papel muy significativo. Su posición en ella es tan importante, que en modo alguno carece de buenos fundamentos el prejuicio de que el yo sea el centro de la personalidad, o de que el campo de conciencia sea simplemente idéntico a la psique. Si dejamos aparte ciertas sugerencias de Leibniz, Kant, Schelling y Schopenhauer y los proyectos filosóficos de Carus y von Hartmann, sólo la nueva psicología, desde fines del siglo XIX, con su método inductivo, ha descubierto las bases de la conciencia y demostrado empíricamente la existencia de una psique extraconsciente. Con este descubrimiento se ha relativizado la posición hasta entonces absoluta del yo; o sea, si bien éste conserva su cualidad de centro del campo de conciencia, queda cuestionado en cuanto punto central de la personalidad. Sin duda tiene parte en ella, pero no es el todo. Según ya se ha mencionado, resulta imposible apreciar cuán grande o cuán pequeña sea esa parte, o, en otras palabras, hasta dónde es libre o es dependiente de las condiciones de la psique extraconsciente. Sólo podemos decir que su libertad está demostrablemente limitada, y probada su dependencia en aspectos decisivos. Según mi experiencia, se hará bien en no subestimar la dependencia respecto de lo inconscien-

te. Por supuesto, no ha de decirse esto a quienes ya sobreestiman la significación de este último. Cierto criterio para la justa medida lo dan los fenómenos psíquicos que son consecuencia de una estimación inadecuada, sobre lo cual volveremos más adelante.

Antes hemos dividido el inconsciente, desde el punto de vista de la psicología de la conciencia, en tres grupos; pero, desde el punto de vista de la psicología de la personalidad, la psique extraconsciente admite una bipartición, a saber: una parte cuyos contenidos son *personales*, y otra cuyos contenidos se caracterizan por ser *impersonales* o *colectivos*. El primer grupo corresponde a contenidos que constituyen partes integrantes de la personalidad individual y por lo tanto podrían igualmente ser conscientes; el segundo viene a ser una *condición o base de la psique* constante y general, continuamente idéntica a sí misma. Esto no es, naturalmente, sino una hipótesis, impuesta sin embargo por la peculiaridad del material experimental; aparte de que resulta altamente verosímil que la semejanza general de los procesos psíquicos en todos los individuos se funde en un principio constante igualmente general, e impersonal por lo tanto, exactamente como el instinto que se hace manifiesto en el individuo no es sino la manifestación parcial de una base general instintiva.

Capítulo II

LA SOMBRA

Los contenidos del inconsciente personal son adquisiciones de la vida del individuo; los del inconsciente colectivo, en cambio, son *arquetipos* presentes siempre y a priori. En otros lugares he tratado la relación entre arquetipos e instintos.[1] Entre los arquetipos, son caracterizables empíricamente con más claridad aquellos que con mayor frecuencia e intensidad influyen sobre el yo, eventualmente de manera perturbadora. Son la *sombra*, el *anima* y el *animus.*[2] La figura más fácilmente accesible a la experiencia es la sombra, cuya índole puede inferirse en gran medida de los contenidos del inconsciente personal. Constituyen una excepción a esta regla sólo los casos en que están reprimidas las cualidades positivas de la personalidad, y por consiguiente el yo desempeña un papel esencialmente negativo, es decir, desfavorable.

La sombra representa un problema ético, que desafía a la entera personalidad del yo, pues nadie puede realizar* la sombra sin considerable dispendio de decisión moral. En efecto, en tal realización se trata de

[1] *Instinkt und Unbewusstes; Der Geist der Psychologie·* [Trad. esp. en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1984, 2ª reimpresión].

[2] El contenido de este capítulo y del siguiente proviene de una conferencia pronunciada en 1948 en Zurich, en la Sociedad Suiza de Psicología Práctica, y publicada en 1948 en la *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, I, 4, 1948.

* "Realizar" (*realisieren*) es hacer consciente. [T.]

reconocer como efectivamente presentes los aspectos oscuros de la personalidad. Este acto es el fundamento indispensable de todo conocimiento de sí, y consiguientemente encuentra, por regla general, resistencia considerable. Si el autoconocimiento se asume con medida psicoterapéutica, constituye a menudo un proceso laborioso que puede llevar largo tiempo.

Una investigación más ceñida acerca de los rasgos de carácter oscuros, o minusvalías, que constituyen la sombra muestra que tienen naturaleza emocional y cierta autonomía, y son por consiguiente del tipo de la obsesión o, mejor, de la posesión. Pues, en efecto, la emoción no es una actividad sino un suceso que a uno le sobreviene. Lo emocional ocurre por regla general en los momentos de mínima adaptación, y pone a la vez de manifiesto la base de esa adaptación disminuida, o sea cierta minusvalía, y la presencia de cierto nivel inferior de la personalidad. En este plano más profundo, con sus emociones poco o nada sujetas a control, uno se comporta más o menos como un primitivo, que no sólo, carente de voluntad, se constituye en víctima de sus afectos, sino que además tiene aún una incapacidad notable de juicio moral.

Ahora bien; aunque la sombra puede, en cierta medida, y con penetración y buena voluntad, ser incorporada a la personalidad consciente, la experiencia enseña que existen sin embargo ciertos rasgos tozudamente resistentes al control moral, sobre los cuales por ende se muestra prácticamente imposible ejercer ningún influjo. Estas resistencias están por lo general estrechamente ligadas a *proyecciones*, que, en cuanto tales, no son reconocidas, y cuyo reconocimiento significa una empresa moral muy por encima de las posibilidades comunes. Mientras que los rasgos propios de la sombra pueden ser reconocidos sin excesivo esfuerzo como características de la personalidad, en el caso de esos rasgos falla tanto la voluntad como la penetración, porque el fundamento de la emoción parece sin lugar a dudas situado en *el otro*. Para el observador objetivo puede ser de toda evidencia que se trata de proyecciones. Sin embargo, cabe poca esperanza de que el sujeto las vea. Hay que estar ya persuadido de que uno también a veces puede equivocarse, para estar dispuesto a separar del objeto las proyecciones emocionales.

Supongamos que en determinado individuo no existe ninguna disposición a reconocer proyecciones. Entonces el factor que las produce tiene libre juego, y, si se ha puesto un objetivo, puede cumplirlo, o producir el estado característico que sigue a su cumplimiento. Notoriamente, el proyectante no es el sujeto consciente, sino el inconsciente. Por lo tanto, *uno no hace la proyección: la encuentra hecha*. El resultado de la proyección es un *aislamiento del sujeto* respecto del entorno, en cuanto que se establece con éste una relación no real sino ilusoria. Las proyecciones transforman al entorno en el propio pero

desconocido rostro del sujeto. Llevan, pues, en última instancia, a un estado autoerótico o autístico, donde se sueña un mundo cuya realidad permanece empero inalcanzable. El "sentimiento de incompletez" que así surge y el sentimiento, peor aun, de esterilidad, se interpretan a su vez, por proyección, como malevolencia del entorno, y por medio de este círculo vicioso se acrece el aislamiento. Cuantas más proyecciones se insertan entre el sujeto y el entorno, tanto más difícil resulta para el yo ver a través de sus ilusiones. Un paciente de cuarenta y cinco años, quien padecía desde los veinte de una neurosis obsesiva que lo excluía enteramente del mundo, me dijo: " ¡No puedo admitir que haya desperdiciado los veinticinco mejores años de mi vida!"

A menudo resulta trágico ver qué aguda penetración pone una persona en estropear su propia vida y la de los demás, sin poder percibir por nada del mundo cómo toda esa tragedia proviene de ella misma y ella misma la realimenta y mantiene de modo continuo. Su conciencia por cierto no lo hace, pues se lamenta y maldice de un mundo traicionero, que se le retira a una distancia cada vez más lejana. Más bien, es un factor inconsciente el que teje esas ilusiones que se velan a sí mismas, y velan al mundo. Ese tejido termina de hecho en un capullo donde el sujeto queda finalmente encerrado.

Cabría suponer que aquellas proyecciones que difícilmente o en absoluto pueden disiparse pertenezcan también al campo de la sombra, es decir, al lado negativo de la propia personalidad. Pero, desde un punto dado, esa suposición se vuelve insostenible, pues los símbolos que entonces aparecen no apuntan al mismo sexo, sino al opuesto: al hombre en la mujer, y viceversa. Como fuente de las proyecciones figura, pues, no ya la sombra, del mismo sexo, sino el sexo contrario. Aquí se encuentra uno con el *animus* de la mujer y el *anima* del varón, dos arquetipos en mutua correspondencia, cuyo carácter autónomo e inconsciente explica la persistencia obstinada de sus proyecciones. También la sombra es ciertamente un motivo muy conocido en mitología, pero, como representa ante todo el inconsciente personal y por lo tanto su contenido puede tomar sin demasiada dificultad estado consciente, esta mayor transparencia y realizabilidad la diferencia del par *animus* y *anima*, que está señaladamente más lejos de la conciencia, de modo que en las condiciones usuales rara vez o nunca puede ser objeto de realización. Con un poco de autocrítica, la sombra, pues, es susceptible de hacerse transparente sin dificultad mayor, en la medida en que es de naturaleza personal. Pero, cuando aparece como arquetipo, da lugar a las mismas dificultades que el *animus* y el *anima*; dicho de otro modo, está dentro de las posibilidades que uno reconozca el mal relativo de su propia naturaleza; en cambio, constituye una experiencia tan rara como conmocionante el verse cara a cara con el mal absoluto.

Capítulo III

LA SICIGIA: *ANIMA* Y *ANIMUS*

Ahora bien, ¿qué es ese factor proyectante? Oriente lo conoce como "la Tejedora"[1] o *Mâyâ*, la danzarina que genera lo ilusorio. Si no la conociéramos hace rato a partir de la simbólica del sueño, esa interpretación oriental nos pondría sobre la pista: lo que rodea de velos, lo que envuelve entre redes, lo que traga, apunta irrecusablemente a la *madre*[2], es decir, a la relación del hijo respecto de la madre real, de la imago materna correspondiente, y de la mujer que ha de ser madre para él. Es un eros pasivo como el de un niño: espera ser abrazado, absorbido, envuelto y devorado. Busca, en cierto modo, el círculo mágico protector y nutricio de la madre, el estado de lactante, exento de inquietudes, en que el entorno viene a él y hasta le obliga a ser feliz. No es de extrañar, entonces, que se le esfume el mundo real.

Si se dramatiza este estado, como suele hacerlo el inconsciente, aparece en el escenario psicológico un ser humano que vive hacia atrás, que busca su infancia y su madre, y que huye del mundo frío, maligno, nada dispuesto a comprenderle. No es raro ver, al lado del hijito, una madre, a quien nada parece importarle que su hijo llegue a ser un hombre, y que, prodigando sus cuidados infatigable y sacrificadamente,

[1] Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, lám. I, pág. 150, y pág. 170. Rousselle llama a la tejedora "el alma animal". Una sentencia dice: "La Tejedora pone en movimiento" (*loc. cit.*). He definido el *anima* como la personificación del inconsciente.

[2] "Madre", aquí y en lo que sigue, no se toma en sentido literal, sino como símbolo de todo lo que actúa maternalmente.

no deja nada por hacer de cuanto pueda impedir al hijo madurar y casarse. Se observa el secreto complot entre madre e hijo, y cómo se ayudan mutuamente a defraudar la vida.

¿De quién es la culpa? ¿De la madre o del hijo? Verosímilmente, de ambos. Debe tomarse en serio la insatisfecha aspiración del hijo hacia la vida y el mundo. El quisiera tocar lo real, abrazar la tierra y hacer fructificar su campo. Pero no realiza sino conatos impacientes, porque la secreta memoria de que el mundo y la dicha pueden recibirse también como regalos –regalos de la madre– paraliza su fuerza de iniciativa tanto como su capacidad de perseverancia. Esa porción de mundo que él, como cada ser humano, tiene delante, nunca es la enteramente adecuada, porque no se da, no le viene al encuentro, se comporta áspera y esquiva, quiere ser conquistada y sólo se somete a la fuerza. Reclama la virilidad del hombre, su fervor, y sobre todo ese coraje y decisión que le permita echar todo el peso de su ser en la balanza. Para ello necesitaría un eros infiel, capaz de olvidar a la madre e infligirse el dolor de abandonar a la primera amada de su vida. Previniendo esta ventura cruel, la madre le ha inculcado cuidadosamente las virtudes de la fidelidad, la lealtad y la entrega, para resguardarlo de la amenazadora ruptura moral que la empresa de vivir lleva consigo. El las ha aprendido demasiado bien, y permanece fiel a la madre, la cual encuentra en ello tal vez su pesar más grande (por ejemplo, cuando el hijo, en homenaje a ella, se revela homosexual), al mismo tiempo que su satisfacción mítica inconsciente. Porque con esta relación se cumple el sagrado arquetipo inmemorial del Matrimonio de la Madre y el Hijo. Y, al fin y al cabo, ¿qué contrapeso puede ofrecer la trivial realidad del registro civil, la cuota de alquiler o el sueldo mensual, frente a esa mística contemplación del *Hieròs Gámos*? ¿O frente a esa Mujer estelar, escoltada por el Dragón, y a esas incertezas piadosas en que se entretejen las Bodas del Cordero?

En este nivel, el del mito, es donde mejor se refleja la esencia del inconsciente colectivo. La Madre es vieja y joven, Deméter y Perséfona, y el hijo es a la vez el esposo y el lactante dormido; estado de indescriptible plenitud, con el cual, naturalmente, las imperfecciones de la vida real, los esfuerzos y fatigas de la adaptación y el sufrimiento de los múltiples desengaños de la realidad no pueden entrar ni de lejos en competencia.

En el caso del hijo, el factor proyectante es idéntico a la imago materna, a la cual, por lo tanto, se toma por la madre real. La proyección sólo puede deshacerse si el sujeto ve realmente que existe en su ámbito psíquico una imago de la Madre, y no sólo de ella, sino también de la Hija, la Hermana y la Amada, la Diosa celeste y la ctonia Baubo, imago universalmente presente como figura sin edad; y que cada madre

y cada amada es la portadora y actualizadora de esa peligrosa imagen especular inherente a lo más profundo de la naturaleza del varón. Ella le pertenece; es la fidelidad, que, en aras de la vida, debe llegar a sacrificar; es la compensación indispensable y necesaria de los riesgos, esfuerzos y sacrificios, que acaban todos en el desengaño; es el consuelo de todas las amarguras de la vida; y, con todo eso, es a la vez la gran suscitadora de ilusiones, la seductora que lo atrae hacia esa misma vida; y no sólo a sus aspectos razonables y útiles, sino también a sus paradojas y ambigüedades, donde el bien y el mal, el triunfo y la ruina, la esperanza y la desesperanza se equilibran y compensan. Como máximo peligro del varón, le exige su realización más alta, y, si él es un hombre de veras, ella la contiene también.

Esta imagen es "la Señora Alma", como la ha llamado Spitteler. He propuesto darle el nombre de *anima*, pues se trata así de designar algo específico, para lo cual el término "alma" resulta demasiado general y vago. Lo que se compendia en el concepto de *anima* es un contenido extremadamente dramático del inconsciente. Se lo puede describir en términos racionales, científicos, pero con ello se está muy lejos de expresar su carácter viviente. Por eso, prefiero de manera consciente y deliberada un modo de concepción y expresión mitológico y dramatizado, que, con relación al objeto, constituido por vivientes procesos anímicos, no sólo es más expresivo sino también más exacto que un discurso científico abstracto, el cual lo más a menudo coquetea con la esperanza de que un buen día sus conceptos intuitivos pudieran resolverse en ecuaciones algebraicas.

El factor proyectante es el *anima*, o el inconsciente representado por ella. Cuando aparece, lo hace *personificada*, en sueños, visiones y fantasías, manifestando que el factor que la subtiende posee todas las cualidades conspicuas de una naturaleza femenina.[3] No es ningún descubrimiento hecho por la conciencia, sino una producción espontánea del inconsciente; tampoco es una figura sustitutiva de la madre, sino que, según todas las apariencias, aquellas cualidades numinosas que hacen a la imago materna tan influyente y peligrosa surgirían del arquetipo colectivo del *anima*, encarnado cada vez en cada niño varón.

Ahora bien; como el *anima* es un arquetipo que aparece en el varón, es de suponer que en la mujer exista un arquetipo equivalente;

[3] Naturalmente, aparece también como figura típica en el campo literario. Publicaciones más recientes acerca del *anima* son: Linda Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo*, y Jung, *Die Psychologie der Uebertragung*. [*La psicología de la transferencia*]. Entre los humanistas del siglo XVI, Ricardo Vito encuentra por primera vez al *anima* como idea psicológica [en: *Aelia Laelia Crispis Epitaphium*]; cf. Jung, *Das Rätsel von Bologna.*

pues, así como lo femenino es en el varón lo compensatorio, así lo es lo masculino en la mujer. No quisiera que esta reflexión diera la apariencia de que esas relaciones compensatorias sean de proveniencia en cierto modo deductiva. Al contrario: ha requerido de muchas y amplias experiencias el captar empíricamente la naturaleza del *animus* y el *anima*. Todo lo que tengamos que decir acerca de estos arquetipos o es directamente comprobable por los hechos, o por lo menos de ellos recibe verosimilitud. En todo ello tengo plena conciencia del carácter pionero de estos trabajos, que han de contentarse entonces con ser provisionales.

Así como el primer portador del factor proyectante parece ser para el hijo la madre, así también lo parece el *padre* para la hija. La experiencia práctica de tales relaciones consiste en numerosos casos individuales, que representan todas las variantes posibles del tema fundamental. Por eso una descripción comprimida de dichas relaciones no puede ser sino esquemática.

Lo masculino es el factor compensatorio en la mujer, de modo que el inconsciente de ella tiene, por así decirlo, signo masculino. Lo cual, en relación con el varón, significa una diferencia considerable. De acuerdo con esto, al factor proyectante de la mujer le he dado el nombre de *animus*. Este término quiere decir "entendimiento" o "espíritu". Así como el *anima* corresponde al *eros* materno, así el *animus* corresponde al *logos* paterno. Está muy lejos de mi intención dar de estos dos conceptos intuitivos una definición demasiado precisa. Utilizo *eros* y *logos* sólo como ayudas conceptuales para describir el hecho de que la conciencia de la mujer se caracteriza más por lo unitivo del eros que por lo diferenciador y cognoscitivo del logos. En los varones está por lo general más desarrollado el logos que el eros, función relacionante. En la mujer, al contrario, el eros constituye una expresión de su verdadera naturaleza, mientras que su logos, no rara vez representa un lamentable accidente, que suscita malentendidos e interpretaciones irritadas en el círculo de la familia o de los amigos, porque no consiste en reflexiones sino en opiniones. Entiendo por este último término suposiciones apriorísticas dadas, por así decirlo, como verdades absolutas, lo cual, según es notorio, resulta en extremo irritante. Como el *animus* es preferentemente argumentativo, se lo puede ver más fácilmente en obra en discusiones polémicas. Por cierto, también los hombres pueden argumentar de modo muy femenino, cuando están poseídos por el *anima*, o sea cuando su *animus* se ha transformado en *anima*. En tales casos, en el hombre están en juego la *vanidad* y la *sensibilidad* personales; mientras que en la mujer lo que está en juego es el *poder* de la verdad, de la justicia o de otras abstracciones del mismo género, pues de la vanidad ya han cuidado el peluquero y la modista. El "padre" (= la suma de las opiniones comúnmente aceptadas) desempeña en la argumen-

tación femenina importante papel. Por amigable y bien dispuesto que su eros sea, la mujer, cuando está gobernada por su *animus* no se deja conmover por ninguna lógica del mundo. En muchos casos, el varón siente –y no se equivoca mucho– que únicamente seduciéndola, apaleándola o violándola lograría "con-vencerla". El no sabe que tan dramática situación llegaría inmediatamente a un final de trivialidad sin incentivo, con sólo abandonar el campo y dejar la continuación a cargo de otra mujer, la suya por ejemplo. Pero rara vez o nunca se le ocurre esta saludable idea, pues ningún varón puede entrar en contacto, así sea por el lapso más breve, con un *animus*, sin caer inmediatamente en dependencia de su *anima*. Quien entonces tuviese bastante humor para escuchar el diálogo con objetividad, quedaría estupefacto ante la abrumadora cantidad de lugares comunes, perogrulladas torcidamente esgrimidas, frases de periódico o novela, pasatismos invendibles de toda laya, junto con ordinarios insultos y una estremecedora falta de lógica. Es un diálogo que, independientemente de quiénes sean sus ocasionales participantes, se repite millones de veces en todas las lenguas del mundo y es siempre el mismo en sustancia.

Este hecho aparentemente asombroso se funda en la circunstancia siguiente. Cuando *animus* y *anima* se encuentran, el *animus* desenvaina la espada de su poderío y el *anima* instila el veneno de su seducción y engaño. El resultado no es necesariamente negativo, pues ambos pueden igualmente llegar a amarse (un caso especial de amor a primera vista). Ahora bien; el lenguaje del amor es asombrosamente uniforme y se sirve, con la mayor devoción y fidelidad, de formas de general preferencia, con lo cual ambos participantes vienen a encontrarse en una situación colectiva trivial. Pero viven con la ilusión de que su modo de relación mutua es individual en máximo grado.

Por el lado tanto positivo como negativo, la relación *animus-anima* es siempre "animosa", vale decir, emocional, y por lo tanto colectiva. Lo emocional baja el nivel de la relación y la aproxima a la base general instintiva, que ya no tiene en sí nada de individual. Por eso no es raro que la relación se establezca por encima de sus portadores humanos, quienes después no saben cómo ha ocurrido.

Mientras que en el varón la obnubilación animosa es sobre todo del orden de la sentimentalidad y el resentimiento, en la mujer se manifiesta por modos de ver, insinuaciones, interpretaciones y malas interpretaciones, que tienen el objetivo –y a veces el resultado– de cortar la relación entre dos seres humanos. La mujer, como el hombre, está envuelta en las redes de su avieso demonio familiar, que la transporta, como a la hija que sólo ella comprende a su padre (es decir, que siempre tiene razón), a la tierra de las ovejas, donde deja que su pastor anímico, o sea el *animus*, la apaciente.

Como el *anima*, también el *animus* tiene un aspecto positivo. En la figura del padre se expresa no sólo la opinión común, sino también. con mucho, lo que suele llamarse "espíritu"; en particular, representaciones generales filosóficas y religiosas, o aquella actitud que resulta de tales convicciones. Así, el *animus* es igualmente un psicopompo, un intermediario entre la conciencia y el inconsciente, y una personificación de este último. Así como el *anima*, por el proceso de integración, se convierte en un eros de la conciencia, así también se convierte el *animus* en su respectivo logos; y como aquélla presta así a la conciencia masculina la disposición a relacionar y relacionarse, presta éste a la conciencia femenina la reflexión, la deliberación y el conocimiento.

El efecto del *anima* y del *animus* sobre el yo es en principo el mismo. Es difícil de suprimir; en primer lugar, porque resulta excepcionalmente fuerte y llena enseguida a la personalidad del yo con un inconmovible sentimiento de estar en la verdad y lo justo; en segundo lugar, porque la causa de él está proyectada, es decir, aparece como fundado en gran medida en objetos y circunstancias objetivas. Me inclino a derivar en general las dos características que dicho efecto presenta, de las propiedades del arquetipo. En efecto, éste está dado a priori. Así puede explicarse la presencia indiscutida e indiscutible, a menudo enteramente irracional, de ciertos caprichos y opiniones. La notoria incoercibilidad de estas últimas podría fundarse en el hecho de que del arquetipo procede un efecto sugestivo poderoso, el cual fascina a la conciencia e hipnóticamente la captura. No rara vez tiene entonces el yo un sordo sentido de derrota moral, por lo que se comporta de modo tanto más negativista, tozudo y dogmático; con lo cual refuerza aún su sentimiento de inferioridad por vía del círculo vicioso. Así se retiran las bases para una relación humana, pues tanto la megalomanía como el sentimiento de inferioridad imposibilitan todo reconocimiento mutuo, sin el cual no existe esa relación.

Como he señalado antes, es más fácil ver la sombra que el *animus* o el *anima*. En el primer caso, tenemos la ventaja de cierta preparación que la educación nos ha dado, al tratar de persuadirnos de que no estamos constituidos ciento por ciento de oro puro. Por eso cada cual comprende enseguida y fácilmente lo que puede querer decirse con "sombra", "personalidad inferior" y expresiones semejantes. Y si ya no se acuerda fácilmente un sermón dominical, su mujer o los de la oficina de impuestos pueden refrescarle la memoria. En cambio, con el *animus* y el *anima* la cosa no es en modo alguno tan sencilla; en primer lugar, no existe educación moral a ese respecto, y, segundo, uno más bien se ha satisfecho con tener la razón y practicar –cuando no algo peor– el vilipendio mutuo, antes que reconocer la proyección. Parece más bien ser un hecho natural que los varones tengan rachas de humor

y las mujeres opiniones, unas y otras irracionales. Esta situación posee sin duda una base instintiva, y por lo tanto es como debe ser, porque de ese modo aun el juego empedocleo: *neíkos* (odio) y *philía* (amor) de los elementos está asegurado de toda eternidad. La naturaleza es conservadora y no permite fácilmente que se perturben sus ciclos. ***Animus*** y ***anima*** pertenecen a uno de esos cotos cerrados naturales que defienden del modo más obstinado su inviolabilidad. Por eso se hace tanto más difícil tomar conciencia de las propias proyecciones del *animus* o del *anima*, que reconocer la propia sombra. En este último caso uno debe ciertamente superar ciertas resistencias morales, como las de la vanidad, el orgullo, el engreimiento, los resentimientos, etcétera; pero en el primer caso se agregan, aparte de los contenidos de la proyección, dificultades puramente intelectuales que uno no sabe ya cómo manejar. En última instancia, surge aún una profunda duda: la de si no es un entremetimiento demasiado chapucero en la obra de *Natura* el hacer conscientes cosas que al fin y al cabo sería mejor dejar dormidas.

Aunque según mi experiencia hay cierto número de personas que pueden comprender sin mayores dificultades intelectuales o morales lo que quiere decirse con *animus* y *anima*, se encuentran más aun que necesitan no poco esfuerzo para captar esos conceptos y representárselos como una realidad experimentable. Esto muestra que con ellos estamos fuera del alcance usual de la experiencia. Consecuentemente, no gozan de popularidad, precisamente por su apariencia no familiar. Esto tiene a su vez por consecuencia que movilizan prejuicios, los cuales los convierten en tabú, como desde siempre ha ocurrido con todo lo inesperado.

Ahora bien, cuando planteamos casi la exigencia de que se disuelvan las proyecciones, porque ello es más saludable y ventajoso en todos los sentidos, estamos pisando tierra nueva. Hasta el momento cada cual estaba convencido de que su representación de "mi padre", "mi madre", etcétera, no es sino la imagen, en la más fiel coincidencia con el original, del verdadero padre, etcétera; de modo que, al decir uno "mi padre", se refiere estrictamente nada más que a lo que su padre en sí mismo realmente es. Efectivamente, a eso se refiere; pero una referencia está muy lejos de presuponer identidad. Aquí es donde tiene razón la falacia del *enkekalymmênos* (el tapado).[4] En efecto; si al sacar la cuenta psicológica se hace intervenir la imagen que *X* tiene de su padre como

[4] Proviene de Eubúlides, de la escuela de Mégara, y dice: "–¿Conoces a tu padre? –Sí. –¿Conoces a este hombre tapado? –No. –Pero este hombre tapado es tu padre. Por lo tanto, conoces y no conoces a tu padre." (Diógenes Laercio, *De Clarorum philosophorum vitis*, 2, 108 y sig.)

idéntica a su padre real, la cuenta no resulta, pues la ecuación introducida no coincide con la realidad. *X* ha pasado por alto el hecho de que la representación que tiene de una persona consta, primero, de la imagen que él recibe de ella, y, segundo, de otra imagen, resultante de la elaboración subjetiva de la primera, ya tal vez bastante lacunar de por sí. La representación que *X* tiene de su padre es una magnitud compleja, que sólo en parte está determinada por el padre real; una parte indefinidamente mayor corresponde al hijo, a tal punto que, cuando *X* critica o alaba a su padre, apunta inconscientemente a sí mismo y produce así estados psíquicos como se dan en aquellos que tienen el hábito de rebajarse o de engrandecerse a sí propios. Pero, si *X* compara cuidadosamente sus reacciones con la realidad, encuentra la ocasión de observar que su apreciación en algo falla, si no lo ha advertido ya mucho antes, por la conducta de su padre, que se hacía de éste una imagen falsa. Por lo general ocurrirá que *X* esté convencido de tener razón y, si alguien se equivoca, ha de ser siempre el otro. Si el eros de *X* está débilmente desarrollado, entonces, o bien la relación insatisfactoria le resulta indiferente, o bien se irrita por la inconsecuencia e incomprensibilidad del padre, que nunca se comporta como correspondería propiamente a la imagen que *X* tiene de él. Así encuentra *X* todas las razones para sentirse ofendido, incomprendido y aun engañado.

Puede imaginarse cuán deseable sería en un caso tal deshacer las proyecciones. Por eso siempre hay optimistas que creen posible llevar al mundo hacia una edad de oro con sólo decir a la gente dónde está el camino adecuado, y en tales casos tratarían de mostrar al sujeto que su comportamiento es semejante al del perro que persigue su propia cola. Para que alguien vea lo defectuoso de su actitud hace falta algo más que el mero "decir"; pues se trata también de algo más de lo que el sentido común puede admitir como razonable. En efecto: se trata de esos "malentendidos" que entran en la configuración del destino personal, y que nadie alcanza a penetrar en las circunstancias usuales. Sería algo así como pretender que un respetable hombre común se reconociera criminal.

Menciono todo esto para ilustrar el orden de magnitudes a que pertenecen las proyecciones producidas por el *anima* y el *animus*, y los esfuerzos morales e intelectuales que demanda el disolverlas. Ahora bien; no todos los contenidos del *animus* o del *anima* se proyectan, ni mucho menos. Muchos de ellos aparecen espontáneamente en sueños, etcétera, y más aun pueden hacerse conscientes por medio de la llamada imaginación activa. En ello se hace manifiesto que viven en nosotros pensamientos, sentimientos y afectos que uno nunca hubiese considerado posibles. A quien nunca ha tenido experiencias así, tales posibilidades le resultan, naturalmente, por completo fantásticas, pues una

persona normal, al fin y al cabo, "sabe lo que piensa". Esta actitud infantil de la "gente normal" constituye, pura y simplemente, la regla; de modo que de nadie que no haya hecho la experiencia puede esperarse que comprenda realmente la naturaleza del *anima* y el *animus*. Estas consideraciones llevan a una nueva región de la experiencia psíquica, con tal que uno logre también verificarlas en la práctica. Quien lo logre, difícilmente dejará de sentirse profundamente impresionado por todo lo que el yo no sabe o nunca ha sabido. Hoy en día este incremento de experiencia pertenece aún al orden de las grandes excepciones; incluso, por regla general, se ha pagado por él un precio anticipado, en forma de una neurosis o algo peor.

En las figuras del *anima* y el *animus* se expresa la autonomía del inconsciente colectivo. Ellas personifican los contenidos de éste, que, cuando retirados de la proyección, pueden ser integrados a la conciencia. En la medida en que esto ocurre, dichas figuras representan *funciones* que ciertos contenidos del inconsciente colectivo transmiten al plano consciente. Pero sólo aparecen o se comportan como tales en tanto las tendencias de lo consciente y del inconsciente no sean divergentes en exceso. Si entre ambos se produce una tensión, entonces la función, hasta el momento inofensiva, aparece personificada frente a la conciencia y se comporta aproximadamente como una escisión sistemática de la personalidad o alma fragmentaria. Esta comparación es considerablemente inválida, por cuanto nada perteneciente a la personalidad del yo se ha escindido de ella; más bien, ambas figuras constituyen una excrecencia perturbadora. El fundamento y la posibilidad de este comportamiento resulta de que, si bien los contenidos del *animus* y el *anima* pueden ser integrados a la conciencia, esas figuras mismas no pueden serlo, ya que se trata de arquetipos, o sea de piedras fundamentales de la totalidad psíquica, que trascienden los límites de la conciencia y por lo tanto nunca puede ser objeto de conciencia inmediata. Los efectos del *animus* y el *anima* pueden hacerse conscientes; pero ellos mismos representan factores trascendentes a la conciencia, sustraídos tanto a la intuición como a la voluntad. Por lo tanto permanecen autónomos, aun a pesar de la integración de sus contenidos, de modo que nunca debe perdérselos de vista. Esto, en una perspectiva terapéutica, resulta extraordinariamente importante, pues la atención continua paga al inconsciente un tributo que asegura más o menos su cooperación. Como es sabido, no se puede, por así decirlo, "dejar liquidado" el inconsciente de una vez por todas. Una de las tareas más importantes de la higiene psíquica es prestar cierta atención constante a los síntomas reveladores de contenidos y procesos inconscientes; ello porque la conciencia corre un riesgo continuo de hacerse unilateral, seguir carriles ya transitados y empantanarse en callejones sin salida. La función complementaria o

compensadora del inconsciente vela hasta cierto punto para evitar esos peligros, particularmente grandes en la neurosis. Pero la compensación sólo actúa con pleno éxito en condiciones ideales, es decir, cuando la vida es aún lo bastante simple e inconsciente para poder seguir sin vacilaciones ni reparos la vía sinuosa del instinto. Cuanto más civilizado, es decir, cuanto más consciente y complicado, es el hombre, tanto menos puede seguir la vía instintiva. Sus complicadas condiciones de existencia y el influjo del entorno hablan tan alto, que ahogan la queda voz de la naturaleza. En lugar de ésta aparecen entonces opiniones y convicciones, teorías y tendencias colectivas que dan sustento a todos los extravíos de la conciencia. En tales casos, debe prestarse al inconsciente una atención deliberada, para que la compensación pueda funcionar. Por eso es de particular importancia representarse los arquetipos del inconsciente no como fugitivas y volubles imágenes de la fantasía, sino como los factores autónomos y constantes que realmente son.

Ambos arquetipos, según lo muestra la experiencia práctica, tienen un carácter de fatalidad que eventualmente asume una dimensión trágica. Son auténticamente el padre y la madre de todas las tramas calamitosas de destino, y como tales inmemorialmente conocidos en el mundo: constituyen una *pareja divina,*[5] uno de cuyos miembros, por su naturaleza de *logos*, está caracterizado por el *pneûma* y el *noûs*, como algo del tipo del multifacético Hermes, y el otro, en virtud de su naturaleza de *eros*, porta los rasgos de Afrodita, Helena (Selene), Perséfona y Hécate. Son poderes inconscientes, verdaderas divinidades, como la Antigüedad "correctamente" los concebía. Así designados, quedan devueltos, en la escala de valores psicológicos, a esa posición central que siempre y en todos los casos ocupan, reconozca la conciencia o no tal valor; pues ese poder crece proporcionalmente al grado en que permanece inconsciente. Quien no lo ve, está en manos de él, tal como más virulenta es una epidemia de tifus cuya fuente de infección se desconoce. El cristianismo también mantiene la divina Sicigia, sin obsolescencia, ya que la sitúa en la posición más elevada: en las figuras

[5] Con esto, como es evidente, no se entiende proporcionar ninguna definición psicológica, ni menos metafísica. En *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*Las relaciones entre el yo y el inconsciente*], he señalado que la Sicigia consta de tres elementos: primero, la proporción de femineidad que tiene el varón y de masculinidad que tiene la mujer; segundo, la experiencia que el varón tiene de la mujer, y viceversa; y por último, la imagen arquetípica respectivamente masculina y femenina. El primer elemento puede ser integrado por el proceso de realización consciente de la personalidad; el último, en cambio, no.

de Cristo y la Iglesia, su esposa.[6] Tales paralelos se muestran de extraordinaria ayuda cuando se trata de asignar una exacta medida a la significación que ambos arquetipos tienen. Lo que de ellos podemos descubrir inmediatamente desde la conciencia es tan poco aparente, que apenas alcanza el límite de la perceptibilidad. Sólo cuando iluminamos la profundidad oscura y exploramos psicológicamente las intrincadas vías del destino humano, se hace paulatinamente manifiesto cuán grande es el influjo de esos dos complementos de la conciencia.

Quisiera destacar, en resumen, que la integración de la sombra, o sea la comprensión consciente del inconsciente personal, representa la primera etapa del proceso analítico, sin la cual resulta imposible el conocimiento del *anima* o el *animus*. La sombra sólo puede ser realizada por medio de una relación de enfrentamiento con otro, y el *animus* o el *anima* sólo puede serlo por medio de la relación con el sexo opuesto, pues sólo entonces operan sus proyecciones. Con la realización de estos arquetipos, surge en el varón una tríada, de cuyos miembros uno es trascendente; a saber: el sujeto masculino, el opuesto sujeto femenino, y el *anima* trascendente. En la mujer de modo análogo, con las correspondencias invertidas. El cuarto elemento que falta agregar a la tríada para completar la totalidad es, en el varón, el arquetipo del viejo Sabio, y, en la mujer, el de la Madre ctónia, los que he dejado aquí fuera de consideración. Estas cuatro figuras forman una estructura cuaternaria, mitad inmanente y mitad trascendente; o sea ese arquetipo que he denominado *Cuaternio matrimonial.*[7] Este constituye un esquema del *sí-mismo*, así como de la estructura social primitiva: el matrimonio entre primos cruzados y las clases matrimoniales, y también de la división en cuatro barrios o "cuarteles" de los asentamientos primitivos. El sí-mismo es, por otra parte, una imagen divina, o por lo menos resulta indistinguible de una imagen así. El espíritu cristiano primitivo lo sabía; si no, nunca hubiese podido decir Clemente de Alejandría que quien se conoce a sí mismo conoce a Dios.[8]

[6] Así, en la segunda *Carta de Clemente* [a los Corintios] (14, 2) se dice: "Dios creó al hombre masculino y femenino. Lo masculino es Cristo, lo femenino la Iglesia". En las representaciones iconográficas, a menudo en lugar de la Iglesia aparece María.

[7] *Die Psychologie der Uebertragung*; véase además bajo "cuaternio naaseno".

[8] [Cf. pág. 233 de este volumen.]

Capítulo IV

EL SI-MISMO[1]

Queremos ahora dirigir nuestra atención a la pregunta de si la incrementación de conocimiento determinada por el retiro de las proyecciones impersonales, es decir, por la integración de contenidos del inconsciente colectivo, ejerce algún influjo especial sobre la personalidad del yo. En verdad, cabría esperar un efecto considerable, ya que, como los contenidos integrados representan *partes del sí-mismo*, su asimilación no sólo acrecienta el ámbito del campo de conciencia, sino también y ante todo la significación del yo, especialmente cuando éste, según ocurre la mayoría de las veces, tiene una actitud acrítica frente al inconsciente. En este último caso, el yo queda fácilmente dominado y se identifica con los contenidos asimilados; así, por ejemplo, una conciencia masculina cae bajo el influjo del *anima* y hasta llega a ser poseída por ella.

Como ya he tratado en otro contexto[2] las demás consecuencias de la integración de contenidos inconscientes, puedo ahorrarme la reiteración de los detalles. Sólo quisiera mencionar que, cuantos más y más importantes contenidos del inconsciente son asimilados por el yo, tanto más se aproxima éste al sí-mismo, aun cuando esta aproximación sólo pueda ser asintótica. De ahí resulta, incuestionablemente, una *inflación del yo*[3], a menos que se produzca una separación crítica

[1] El contenido de este capítulo deriva de un ensayo aparecido en el *Eranos-Jahrbuch* de 1948.

[2] *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten.*

[3] Según el modo de expresión de I *Cor.* 5, 2: "Y andáis hinchados, ¿y no hicisteis más bien luto. . .?", en relación con un incesto materno tolerado.

entre éste y las figuras del inconsciente. Tal discriminación, empero, sólo tiene resultados prácticos cuando la crítica logra, por una parte, poner al yo límites razonables según la medida humana común, y, por otra, reconocer relativa autonomía y realidad (de orden psíquico) a las figuras del inconsciente, o sea al sí-mismo, el *anima*, el *animus* y la sombra. Una reducción psicologista de ellas es inoperante o no hace sino incrementar la inflación del yo: no se eliminan los hechos porque se los declare irreales, y el factor proyectante tiene una innegable realidad. Quien a pesar de eso llegue a negarlo, se identifica con él, lo que no sólo es cuestionable sino directamente peligroso para el bienestar del individuo. Todo el que tiene que ver con casos así sabe qué riesgo de la vida puede correrse con la inflación del yo. Una escalera o un parquet encerado pueden ser suficientes para una caída mortal. Junto al motivo del *casus ab alto*,* hay otros, no menos desagradables, de índole psíquica y psicosomática, para reducir la inflación. Esta no puede interpretarse como un estado de arrogancia consciente. No siempre, ni con mucho, se trata de eso. En general uno no es directamente consciente de tal estado, sino que, en el mejor de los casos, puede inferir su existencia a partir de síntomas indirectos. Entre ellos está también nuestro modo de relación con el entorno inmediato. Pues la inflación agranda el punto ciego del ojo, y cuanto más somos asimilados por el factor proyectante tanto más aumenta nuestra inclinación a identificarnos con él: un síntoma claro de ello es la propensión a no percibir ni tomar en cuenta las reacciones del entorno.

Cabe considerar una catástrofe psíquica que *el yo sea asimilado por el sí-mismo*. La imagen de la totalidad permanece en el inconsciente. Por lo tanto, participa por un lado de la naturaleza arcaica de éste, y, por otro, en cuanto está contenida en el inconsciente, participa del continuo espaciotemporal psicológicamente relativo que lo caracteriza.[4] Ambas cualidades son numinosas, y por lo tanto ejercen un influjo irrestricto y determinante sobre la conciencia del yo, que está diferenciada, es decir, separada del inconsciente, y se encuentra además en un espacio y en un tiempo absolutos. Esto es para ella de vital necesidad. De modo que, si el yo cae por determinado lapso bajo el control de algún factor inconsciente, se perturba su adaptación y queda abierta la puerta para accidentes de toda clase.

Es de máxima importancia anclar al yo en el mundo consciente y afianzar la conciencia por medio de una *adaptación* lo más precisa posible. Para ello son de gran valor, por el lado moral, ciertas virtudes,

* "Caída de lo alto", en sentido tanto recto como metafórico.

[4] Ver [Jung.] *Der Geist der Psychologie*.

como la atención, el concienzudo esmero, la paciencia, etcétera, y, por el lado intelectual, la cuidadosa observación de la sintomatología del inconsciente y la autocrítica objetiva.

Fácilmente puede ocurrir que la acentuación de la personalidad del yo y del mundo consciente asuma tal amplitud, que las figuras del inconsciente queden psicologizadas y por consiguiente el *sí-mismo asimilado al yo.* Si bien éste es el proceso inverso del antes descrito, su consecuencia es la misma: la inflación. En tal caso, debiera efectuarse una reducción del mundo consciente en beneficio de la realidad del inconsciente. En el caso anterior, hay que defender la realidad contra un estado onírico arcaico, "eterno" y "ubicuo"; en este otro, inversamente, debe concederse al sueño una esfera vital propia a expensas del mundo consciente. En el primero, lo recomendable es aplicar todas las virtudes posibles; en el segundo, la arrogancia del yo sólo puede ser sofocada por la derrota moral. Esto es necesario, porque si no nunca se alcanzará ese grado medio de modestia que es necesario para mantener un estado de equilibrio. No se trata, como podría suponerse, de un relajamiento de la moral misma, sino de un esfuerzo moral orientado en otra dirección. Quien, por ejemplo, no tiene suficiente esmero y diligencia, debe alcanzar un logro moral para satisfacer la condición exigida. Pero para quien, por su propio esfuerzo, está satisfactoriamente enraizado en el mundo, no es poca hazaña moral infligir a sus virtudes una derrota que en cierto sentido debilita su relación con el mundo y mengua su adaptación a él. (Recordaré aquí al ahora canonizado hermano Klaus,* que por la salvación de su alma dejó librada a sí misma a su mujer con su numerosa descendencia.)

Como los auténticos problemas morales sólo empiezan, en conjunto y en detalle, más allá del código penal, su solución rara vez o nunca puede apoyarse en precedentes, ni mucho menos en mandamientos o prescripciones. Los verdaderos problemas surgen como *conflicto de deberes*. Quien es lo bastante humilde o lo bastante cómodo, puede llegar a decidir con ayuda de una autoridad externa. Pero quien confía en los demás tan poco como en sí mismo, nunca llegaría a una decisión si ésta no sobreviniera del modo que la legislación inglesa (*common law)* llama un *act of God* (acto de Dios). El *Oxford Dictionary* define el concepto de "acto de Dios" como *operation of uncontrollable natural forces.*[5] Hay en todos estos casos una autoridad inconsciente que pone fin a la duda con la creación de un *fait accompli.* (En último

* Nicolás de Flüe (1417-87), santo laico suizo célebre en la historia espiritual y política del país [T.].

[5] ["Operación de fuerzas naturales incontrolables".]

análisis, con aquellos que recurren a la decisión de una autoridad externa ocurre lo mismo, sólo que en una forma velada.) Se puede llamar a esta instancia la "voluntad de Dios" o una "operación de fuerzas naturales", aunque por cierto no es psicológicamente indiferente cómo se la conciba. La interpretación racionalista, satisfactoria para la mentalidad moderna, de la autoridad interior como "fuerzas naturales" o como instintos, tiene la considerable desventaja de que la aparente decisión victoriosa del instinto lesiona la autoconciencia moral, y entonces uno se persuade muy de buen grado de que ha sido solamente una decisión razonable de la voluntad. El hombre civilizado tiene tanto temor al *crimen laesae maiestatis humanae*, que, siempre que puede, procede a colorear retrospectivamente los hechos de esa manera, para disimularse a sí mismo el sentimiento de una derrota moral. Se juega su orgullo, en la creencia en su dominio de sí y en la omnipotencia de su voluntad, así como en el desprecio hacia quienes se dejan arrollar por la pura naturaleza.

En cambio, si se concibe la autoridad interior como "voluntad de Dios" (lo que implica que las "fuerzas naturales" son fuerzas que Dios gobierna), hay una ventaja para la autoconciencia, en cuanto que la decisión aparece entonces como un acto de obediencia y su resultado como un designio divino. Contra este modo de concebir se plantea la objeción, aparentemente justa, de que no sólo es harto cómodo, sino además recubre la laxitud moral con el manto de la virtud. Este reproche, empero, sólo está justificado cuando alguien esconde a sabiendas un bien parecer egoísta tras una hipócrita fachada de palabras. Sin embargo, estos casos no constituyen en modo alguno la regla, pues por lo común las tendencias instintivas se imponen en pro o en contra del interés subjetivo, con el consentimiento o sin el consentimiento de una autoridad externa. No es necesario que la autoridad interior sea previamente consultada, pues ella está presente a priori en la fuerza de las tendencias que se disputan la decisión. En esta lucha, el hombre nunca es espectador, sino que participa más o menos "libremente", y trata de echar en la balanza el peso de su sentimiento de libertad moral. Y por cierto queda como cuestión abierta qué hay de motivación causal, eventualmente inconsciente, en la decisión vivenciada como libre: ésta es quizá tanto un "acto de Dios" como una catástrofe natural. Tal cuestión me parece insoluble, porque las raíces del sentimiento de libertad moral son desconocidas, y sin embargo existen con seguridad, no menos que los instintos vivenciados como coercitivos.

En resumidas cuentas, no sólo es más ventajoso, sino también psicológicamente más "correcto", explicarnos como "voluntad de Dios" las fuerzas naturales que aparecen en nosotros en forma de impulsos. Pues de ese modo nos encontramos acordes con el *habitus* de la vida

psíquica ancestral, o sea, funcionamos entonces como ha funcionado el hombre de todos los tiempos y lugares. La existencia de tal *habitus* prueba que es existencialmente viable, pues, de no ser así, todos los que lo siguieron se hubiesen destruido, víctimas de la inadaptación; en cambio, manteniéndose en acuerdo con él, se tiene una razonable expectativa de vida. Si una concepción habitual garantiza esto, entonces no sólo no hay ningún fundamento para juzgarla incorrecta, sino que, al contrario, hay todos los motivos para considerarla como "correcta" o "verdadera", ello en sentido psicológico. Las verdades psicológicas no son evidencias metafísicas, sino más bien modos habituales del pensar, el sentir y el obrar, que la experiencia muestra como adecuados y conducentes.

Cuando digo que los impulsos que encontramos en nosotros han de entenderse como "voluntad de Dios", quiero poner de relieve que no deben considerarse deseos o voliciones arbitrarios, sino datos absolutos, con los cuales uno debe, por así decirlo, aprender a manejarse correctamente. La voluntad sólo en parte puede prevalecer sobre ellos: puede reprimirlos quizá, pero no modificarlos esencialmente, y lo reprimido puede reaparecer en otro punto, cambiado de figura pero cargado ahora de resentimiento, lo cual convierte en enemigo lo que era en sí un inofensivo impulso natural. Quisiera también que el concepto "Dios" en "voluntad de Dios" no se entendiera en sentido cristiano, sino más bien en el sentido que entendía Diótima al decir: "El eros, querido Sócrates, es un demonio poderoso".[6] El término griego *daímôn*, o *daimónion*, expresa la idea de un poder que viene al hombre desde afuera, con efecto determinante, lo mismo que el de la providencia o el destino. La decisión ética queda reservada al hombre; pero éste debe saber sobre qué decide y qué es lo que hace: si obedece, no por eso sigue pura y simplemente su buen parecer; si rechaza, con ello no frustra pura y simplemente una invención suya propia.

El punto de vista *puramente* biológico o científico-natural no es recomendable en psicología, en la medida en que es principalmente sólo de orden intelectual. Que lo sea no constituye en sí ninguna desventaja, pues el método científico-natural se ha mostrado de excepcional valor heurístico en la investigación psicológica. Pero el intelecto no capta el fenómeno psíquico en totalidad, pues éste no consiste solamente en *significado* sino también en *valor*, el cual se sustenta en la intensidad del sentir concomitante. Hacen falta, pues, por lo menos las dos funciones

[6] [Platón, *El banquete*, XXII, 202 *d*.]

"racionales"[7] para trazar un esquema suficientemente aproximado de un contenido psíquico.

Así, pues, si al tratar sobre contenidos psíquicos se toma en cuenta no sólo el juicio intelectual sino también el juicio de valor, resulta necesariamente no sólo una imagen más completa del contenido que fuere, sino además la ubicación que el mismo tiene en la jerarquía de los contenidos psíquicos en general. El valor del sentir constituye un criterio esencialísimo, del cual la psicología no puede prescindir, pues él determina en gran medida el papel que desempeñará en la economía de la psique el contenido así afectivamente acentuado. En efecto, el valor afectivo es una suerte de medidor de la intensidad de una representación, y la intensidad, a su vez, expresa la tensión energética, el potencial de aquélla. Por ejemplo, la sombra tiene por lo general valor afectivo marcadamente negativo; en cambio el *anima*, lo mismo que el *animus*, lo tienen más bien positivo. Mientras que la sombra va acompañada mayormente por tonalidades afectivas netas y determinables, el *anima* y el *animus* muestran, al contrario, cualidades afectivas más difíciles de definir: se vivencian comúnmente como entidades fascinantes o numinosas. Muy a menudo estos arquetipos están envueltos en una atmósfera de extrema sensitividad, intocabilidad, secreto, celosa intimidad y hasta de un como carácter absoluto [*Unbedingtheit*]. En tales cualidades se expresa la relativa autonomía de ambas figuras. En cuanto a su jerarquía afectiva, el *animus* y el *anima* están con respecto a la sombra aproximadamente como ésta con respecto a la conciencia del yo. A la conciencia corresponde aparentemente la mayor intensidad afectiva; en todo caso, ella logra, siquiera temporariamente, por medio de un no desdeñable expendio de energía, reprimir a la sombra. Pero si, por cualquier motivo, logra dominio el inconsciente, entonces se acrecienta de modo proporcional el valor de la sombra, etcétera, y la escala de valores, por así decirlo, se invierte. Lo que estaba más distante de la conciencia de vigilia y parecía inconsciente asume, por así decirlo, una figura amenazante, y el valor afectivo se incrementa según este orden ascendente: conciencia del yo, sombra, *anima*, sí-mismo. Esta inversión del puesto de la conciencia despierta ocurre por lo regular en el tránsito de la vigilia al sueño, en el cual lo que mayormente aparece es precisamente aquello que durante el día permanece inconsciente. Todo *abaissement du niveau mental* determina una relativa inversión de los valores.

Hablo aquí de la acentuación afectiva *subjetiva*, sometida de modo más o menos periódico al cambio recién descrito. Pero hay también

[7] Véase *Psychologische Typen* [en la sección Definiciones, bajo "racional"].

valores objetivos, fundados en un consenso general, como por ejemplo valores morales, estéticos y religiosos, o sea ideas generalmente reconocidas o representaciones colectivas afectivamente acentuadas (las "representaciones colectivas" de Lévy-Bruhl).[8] Las acentuaciones afectivas o sus "magnitudes de valor" son fácilmente determinables por el tipo y el número de las constelaciones o de los trastornos sintomáticos que producen.[9] Los ideales colectivos a menudo no tienen acentuación afectiva subjetiva, pero su valor afectivo no se pierde por ello. De modo que éste no puede reconocerse por síntomas subjetivos, pero sí, de un lado, por los atributos de valor asignados a tales representaciones colectivas, y, del otro, por un simbolismo característico, enteramente aparte del efecto sugestivo.

El problema tiene un aspecto práctico, por cuanto puede fácilmente suceder que una idea colectiva, importante en sí, aparezca representada en el sueño, por falta de acentuación afectiva subjetiva, sólo por un atributo subordinado, por ejemplo un dios representado por su atributo teriomorfo; o, a la inversa, que la idea esté privada en la conciencia de la acentuación afectiva que propiamente le corresponde, de manera que deba ser restituida a su contexto arquetípico: operación de que se ocupan por lo regular poetas y profetas. Así, por ejemplo, Hölderlin, en su "Himno a la Libertad", restituye este concepto, superficializado por el uso y el abuso, a su esplendor originario:

> Desde que con su brazo me rescató del polvo
> late por ella el corazón con denuedo y beatitud;
> encendida por sus divinos besos,
> aún siento arder la cálida mejilla.
> Hace el mágico acento de su boca
> aun más noble el sentido que inaugura.
> Oíd, ¡oh, espíritus!, las nuevas de mi diosa,
> oíd a la Soberana y rendidle homenaje.[10]

Se comprende sin dificultad que aquí la idea está restituida a su estado originario de figura dramática; la clara figura del *anima* que,

[8] Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

[9] Jung, *Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume* [§§ 14 sig., y 20 y sig.]

[10] *Seit dem Staube mich ihr Arm entrissen, / schlägt das Herz so kühn und selig ihr; / angeflammt von ihren Götterküssen, / glühet noch die heisse Wange mir. / Jeder Laut von ihrem Zaubermunde / adelt noch den neugeschaffnen Sinn. / Hört, o Geister! meiner Göttin Kunde, / hört und huldiget der Herrscherin.* [*Gesammelte Werke*, II, pág. 53.]

arrancada al peso de la tierra y a la tiranía de los sentidos, muestra, en función de psicopompo, el camino hacia los Campos Elíseos.

El primer caso mencionado, en que la idea colectiva está representada en el sueño por uno de sus aspectos desapacibles, podría ser, en verdad, el más frecuente: la "diosa" aparece como una gata negra, y la Divinidad misma como *lapis exilis* ("piedra menguada"). Para la interpretación se requieren ciertos conocimientos que tienen que ver menos con la zoología o la mineralogía que con los hechos de un consenso universal acerca de los objetos en cuestión. Estos aspectos "mitológicos" de las cosas están siempre ahí, aun cuando en el caso dado permanezcan inconscientes. Por ejemplo, cuando uno no tiene presente que el verde es el color de la vitalidad y la esperanza, porque en ese momento está pensando en si ha de pintar de verde o de blanco el portoncillo del jardín, el aspecto simbólico del verde está ahí, sin embargo, como un sobreentendido inconsciente. Así, lo que para la vida del inconsciente es de importancia máxima ocupa en la conciencia el último lugar en la escala de valores, y viceversa. Ya la figura de la sombra pertenece al campo de los esquemas insustanciales; y ni hablar del *animus* o el *anima*, que en general sólo parecen presentarse en forma de proyecciones sobre el prójimo. El sí-mismo está enteramente sustraído a la esfera personal; aparece, en todo caso, sólo como mitologema religioso, y sus símbolos oscilan entre lo más alto y lo más bajo. Quien se identifica con la mitad diurna de su existencia psíquica considerará nulos y vanos sus sueños nocturnos, aunque tan larga es la noche como el día y todo lo consciente tiene en el inconsciente, como es notorio, su fundamento, en él arraiga y en él vuelve a extinguirse cada noche. Además, la psicopatología sabe con suficiente seguridad qué influjo puede ejercer el inconsciente sobre la conciencia, y por eso le presta una atención que al lego a menudo le parece poco menos que incomprensible. Se sabe que lo que de día es pequeño es grande de noche, y viceversa, y por lo tanto que junto a lo pequeño diurno está siempre ahí lo grande nocturno, aunque invisible.

Este saber es condición indispensable para toda integración, o sea que un contenido sólo puede ser integrado cuando su aspecto doble se ha hecho consciente, y no sólo está intelectualmente captado, sino además, correspondientemente, se comprende su valor afectivo. Pero intelecto y sentir a duras penas se dejan conjugar, pues, por definición, se rechazan mutuamente. A quien se identifica con un punto de vista intelectual, el sentir se le enfrenta en la figura del *anima*, eventualmente de modo hostil; y, a la inversa, un *animus* intelectual toma por asalto al punto de vista del sentir. Por lo tanto, quien intente lograr la hazaña de una realización no sólo intelectual sino acorde con el sentir también, debe, bien que mal, dirimir posiciones con el *animus* o el

anima, para preparar los caminos hacia una unidad superior, una *coniunctio oppositorum*. Y esto constituye un prerrequisito indispensable para alcanzar la totalidad.

Aunque la "totalidad" no parece ser, en primera instancia, sino un concepto abstracto (lo mismo que el *animus* y el *anima*), tiene carácter empírico en cuanto que se halla anticipada en la psique por símbolos espontáneos o autónomos. Estos son los símbolos de la *cuaternidad* y del *mandala*, que aparecen no sólo en los sueños de hombres modernos, carentes de toda noción acerca de ellos, sino también en monumentos históricos de muchos pueblos y épocas. Su significación como símbolos de la unidad y la totalidad está suficientemente corroborada tanto histórica como psicológico-empíricamente. Lo que empieza por aparecérsenos como un concepto abstracto representa en realidad algo empíricamente existente, que anuncia de modo espontáneo su presencia a priori. Por lo tanto, la totalidad constituye un factor objetivo, que se presenta al sujeto de manera autónoma, lo mismo que el *animus* o el *anima*; y, así como éstos tienen una posición jerárquica más alta que la sombra, así la totalidad asume una posición y valor superiores a los de la Sicigia. Esta parece representar por lo menos una parte esencial, si no algo como las dos mitades, de la totalidad: la pareja regia Hermano-Hermana, o sea esa tensión de opuestos de la que, como símbolo de la Unidad, nace el Niño divino.[11]

Unidad y totalidad se sitúan en el nivel más alto de la escala objetiva de valores, pues sus símbolos ya no se pueden diferenciar de la *imago Dei*. Todos los asertos sobre la "imagen de Dios" valen, pues, sin más para los símbolos empíricos de la totalidad. La experiencia enseña que los mandalas individuales son símbolos de orden, los cuales, por eso, aparecen en los pacientes principalmente en períodos de desorientación o de reorientación psíquica. Expulsan y exorcizan, como un círculo mágico, a las fuerzas anárquicas del mundo de tiniebla y construyen o generan un orden que transforma al caos en un cosmos.[12] El mandala se presenta a la conciencia primero como algo puntiforme,[13] de escasa entidad, y por lo común se requiere un trabajo largo y a fondo y la integración de muchas proyecciones antes de que se capte de un modo aproximadamente completo el alcance del símbolo. Esta captación, si hubiera de ser únicamente intelectual, podría alcanzarse por cierto sin

[11] Cf. sobre esto Jung y Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, y Jung, *Psychologie und Alchemie*, índice analítico, s.v. *filius philosophorum, infans, hermaphroditus*.

[12] Cf. sobre esto *Psychologie und Alchemie*, II. 3.

[13] [Cf. infra §§ 340.]

dificultad, pues las aserciones universalmente difundidas acerca del Dios que está en nosotros y por sobre nosotros, acerca de Cristo y el cuerpo místico, acerca del *Atman* personal y suprapersonal, etcétera, son formulaciones que el intelecto filosófico domina con facilidad. De ahí suele nacer la ilusión de que se alcanza con ello la posesión de la cosa. Pero así no se ha obtenido nada sino el nombre, al cual, verdad es, está inmemorialmente adherido el prejuicio de que represente mágicamente la cosa misma, de manera que baste enunciar el nombre para que la cosa esté ahí. Por cierto, en el curso de los siglos el entendimiento ha tenido oportunidades de sobra para advertir la inanidad de tal prejuicio, lo cual no impide, sin embargo, que aún hoy se tome como plenamente válida una mera posesión intelectual. Ahora bien; precisamente la experiencia psicológica muestra, con toda la claridad deseable, que la "concepción" intelectual de un objeto no genera sino un "concepto" del mismo, y que éste no significa más que un nombre, un *flatus vocis*. Son como piedrecillas para llevar la cuenta, por cierto fáciles de manipular, y que pasan fácilmente de mano en mano porque ningún valor sustancial les es intrínseco. Suenan pero no tienen nada, y, aunque sirven para designar una tarea y obligación de lo más arduo, a nada obligan. Ciertamente, el intelecto, en su terreno propio, es de incontestable utilidad, pero más allá de éste, o sea cuando intenta manejar *valores*, es un gran ilusionista y embaucador.

Se puede, al parecer, tratar algunas ciencias con sólo el intelecto, pero no la psicología, cuyo objeto presenta un aspecto más de los dos representados por la percepción sensorial y por el pensamiento: la función de valor, el *sentir*, es un factor integrante de la orientación consciente, y por lo tanto no puede faltar en un juicio psicológico más o menos completo, porque, si no, resultaría incompleto el modelo propuesto para el proceso real. Todo proceso psíquico tiene como propiedad inherente el valor, o sea la tonalidad afectiva. Esta indica hasta qué punto el sujeto es *afectado* por el proceso, o sea cuán importante o significativo es para él (naturalmente, en la medida en que ese proceso alcanza el nivel de la conciencia). Por medio del "afecto" el sujeto queda participativamente involucrado y llega a sentir todo el peso de la realidad. La diferencia corresponde, pues, aproximadamente, a la que existe entre la descripción de una enfermedad grave que uno lee en un libro y la enfermedad real que uno padece. Psicológicamente, uno no posee nada sino lo que puede serle objeto de experiencia real. Una comprensión meramente intelectual significa, pues, demasiado poco, pues sólo se sabe el objeto de palabra, pero no se lo conoce sustancialmente, desde adentro.

Son más de las que podría esperarse las personas que temen al inconsciente. Tienen ya temor a la propia sombra; si se llega al *anima*

o al *animus*, ese temor se convierte en terror pánico. De hecho, la Sicigia representa esos contenidos psíquicos que irrumpen en la conciencia en la psicosis (y, del modo más claro, en las formas paranoides de la esquizofrenia).[14] La sola superación de ese miedo significa eventualmente una hazaña moral de magnitud nada común, y sin embargo no es la única condición que debe cumplirse para encaminarse hacia la experiencia efectiva del sí-mismo.

La sombra, la Sicigia y el sí-mismo son factores psíquicos, de los cuales sólo sobre la base de una experiencia más o menos completa es posible formarse una imagen suficientemente adecuada. Así como esos conceptos han surgido de la vivencia de la realidad, así también sólo por experiencia pueden esclarecerse. Una crítica filosófica los encontrará totalmente objetables, mientras no haya tomado en cuenta previamente que se trata de *hechos*, y que en este caso lo que se llama "concepto" no significa otra cosa que una definición o descripción abreviada de los mismos. Tal crítica puede afectar tan poco al objeto como podría la crítica de un zoólogo afectar a la existencia del ornitorrinco. No se trata del concepto: éste no es sino una palabra, una piedrecita para calcular, y por eso sólo tiene sentido y aplicabilidad en cuanto representa una suma de experiencias; las cuales, lamentablemente, no tengo posibilidad de transmitir al público lector. En algunas publicaciones he intentado exponer, valiéndome de material casuístico, la índole de tales experiencias así como el método que permite obtenerlas. Cuandoquiera se aplique efectivamente mi método, se corroborarán mis datos de hecho. Ya en tiempos de Galileo se podían ver las lunas de Júpiter con sólo tomarse la molestia de utilizar su telescopio.

Fuera de los límites señalados al psicólogo por su especialidad, esas figuras arquetípicas son comprensibles para todos aquellos que poseen conocimientos de mitología comparada. No les es difícil reconocer en la "sombra" al representante adverso del oscuro mundo subterráneo, cuya figura tiene rasgos universales. La Sicigia es inmediatamente interpretable como el modelo psíquico de todas las parejas divinas. El sí-mismo, por último, se muestra, a través de sus propiedades empíricas, como el *eidos* o Idea de todas las representaciones de unidad o de totalidad supremas, según se dan notablemente en todos los sistemas monoteístas o monistas.

Considero importante este paralelismo, en cuanto por él se logra referir ciertas representaciones dichas *metafísicas*, que han perdido su fundamento empírico natural, a un acontecer psíquico vivo y univer-

[14] Un caso clásico es el publicado por Nelken [*Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*]; igualmente la autobiografía de Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

salmente presente, con lo cual recobran su sentido propio y originario. Vuelve así a establecerse una conexión entre aquellos contenidos proyectados que se formularon como concepciones "metafísicas" y el yo. Infortunadamente, como ya hemos dicho, la presencia de conceptos metafísicos y la creencia en ellos no opera en modo alguno la presentificación de su contenido u objeto mismo; y, si bien no ha de considerarse imposible la coincidencia de la concepción con la realidad en la forma de un estado psíquico particular, un estado de gracia, el sujeto no puede obtenerla a voluntad. Una vez que los conceptos metafísicos han perdido su capacidad de rememorar y evocar la experiencia originaria, entonces ya no sólo se han vuelto inútiles sino que se muestran como auténticos obstáculos en el camino hacia un desarrollo ulterior. Así se adhiere uno a posesiones que a su tiempo significaron riqueza, y cuanto más inefectivas, insignificantes y desvitalizadas se tornan, tanto más se aferra uno a ellas. (Uno se aferra, naturalmente, sólo a ideas estériles, pues las ideas vivientes tienen contenidos y riqueza bastantes para que no haya motivos de querer aferrarse.) Así, en el curso de los tiempos, lo que tiene plena significación se vuelve contrasentido. Tal es, por desgracia, el destino de las representaciones metafísicas.

Hoy la cuestión es en realidad qué se quiere expresar con tales ideas. El público –en la medida en que no ha vuelto simplemente las espaldas a la tradición– hace tiempo que no aspira ya a oír el "mensaje" sino más bien a percibir cuál es su sentido. Ya las meras palabras que suenan desde el púlpito resultan incomprensibles y claman por explicación: ¿cómo es que nos ha liberado la muerte de Cristo, cuando nadie se siente liberado? ¿Cómo es eso de que Cristo es hombre y Dios, y qué significa tal cosa? ¿Cómo es eso de la Trinidad, y el parto virginal, y la consumición del cuerpo y la sangre, etcétera, etcétera? ¿En qué desesperada relación está ese mundo de conceptos con el de la existencia cotidiana, cuya realidad sensorial las ciencias naturales abarcan con máxima amplitud? Por lo menos dieciséis de las veinticuatro horas vivimos exclusivamente en este mundo, y las ocho restantes se pasan en un estado predominantemente inconsciente. ¿Cúando o dónde ocurre algo que recuerde, así sea de la manera más remota, cosas como ángeles, comidas milagrosas, glorificaciones, resurrección de muertos, etcétera? Por eso fue ya un verdadero descubrimiento encontrar que, dentro del inconsciente estado de dormir, ocurren intervalos llamados "sueños" y que en ellos pueden observarse escenas considerablemente semejantes a motivos del mito. Los mitos son relatos maravillosos y tratan inclusive sobre todas esas cosas que muy a menudo son también objetos de fe.

En el mundo de la conciencia cotidiana apenas hay nada semejante; es decir, hasta 1933, por así decirlo sólo se encontraban en-

fermos mentales que estuviesen en posesión de fragmentos mitológicos vivientes. Después de esa fecha, el mundo de los héroes y los monstruos se expandió como un fuego devastador por naciones enteras, con lo que quedó demostrado que el mito y su mundo peculiar aun en los siglos de la razón y de las luces nada habían perdido de su vitalidad. Si los conceptos metafísicos no ejercen ya fascinación hoy en día, eso no se debe ciertamente a que de algún modo falte lo originario y primitivo en el alma europea, sino única y exclusivamente a que los que hasta entonces eran símbolos no expresan ya más aquello que ahora pide la palabra desde el inconsciente, como resultado de los muchos siglos de desarrollo de la conciencia cristiana. Es un verdadero *antímimon pneûma*, un "espíritu de contrahechura", de arrogancia, histeria, confusión mental, amoralidad criminal y empecinamiento doctrinario; generador de chapucería espiritual, arte de pacotilla, tartamudeos filosóficos y utopías fraudulentas, bueno todo para echar al voleo como pasto al hombre-masa de hoy. Así aparece el espíritu poscristiano.

Capítulo V

CRISTO, SIMBOLO DEL SI-MISMO

Más de una vez se ha comparado la descristianización de nuestro mundo, el desarrollo luciferino de la ciencia y la técnica y los monstruosos trastornos materiales y morales dejados por la Segunda Guerra Mundial, con los acontecimientos del *fin de los tiempos* que el *Nuevo Testamento* predice. Como es sabido, se trata allí de la espera del Anticristo: *Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium.*[1] En la primera *Epístola de Juan*, 4, 3, se dice: "Todo espíritu que disgrega* a Jesús. . . es del Anticristo, el cual habéis oído que viene".[2] El *Apocalipsis* abunda en la espera de cosas terribles, que ocurrirán al fin de los tiempos, antes de las bodas del Cordero. Esto muestra con claridad cómo el *anima christiana* no sólo sabe de la existencia de un Adversario, sino tiene también conciencia de la futura "asunción del poder" por parte de éste.

[1] ["Ese es el Anticristo, que niega al Padre y al Hijo", I *Juan* 2, 22.]

* El lector puede encontrar una versión diferente: ". . . que no confiesa a Jesús. . .", hoy preferida por la mayor coincidencia de manuscritos [T.]

[2] La tradición de la Iglesia se remite a II *Tesal.*, 2, 3 y sigs. donde se trata sobre la apostasía: el *ánthrôpos tês anomías* [*hamartías*] ("el hombre de la anomia o carencia de ley [de la violación de la ley]") y el *hyiòs tês apôleías* ("hijo de la perdición"), que precede a la Parusía del Señor. Este "hombre de la anomia" se pondrá en el lugar de Dios, pero finalmente será destruido por el Kyrios Jesús "con el soplo de su boca". El obrará milagros *kat'enérgeian toû satanâ* ("por la fuerza de Satanás"). Se manifestará principalmente por la mendacidad. Como prototipo suyo se considera *Dan.* 11, 36 y sigs.

¿Por qué –se preguntará el lector– hablo aquí de Cristo y de su contrafigura, el Anticristo? El discurso va a Cristo necesariamente, pues es el mito todavía viviente de nuestra cultura. Es nuestro héroe cultural, que, sin perjuicio de su existencia histórica, encarna el mito del hombre divino primordial, el Adán místico. Es el que ocupa el centro del mandala cristiano, el Señor del Tetramorfo, o sea de los cuatro símbolos de los evangelistas, que vienen a ser las cuatro columnas de su trono. El está en nosotros, y nosotros en él. Su reino es la perla preciosa, el tesoro escondido en el campo, el granito de mostaza que se convierte en gran árbol, y la ciudad celeste.[3] Así como Cristo está en nosotros, también lo está su reino celestial.[4]

Estas pocas y notorias referencias bastarán para caracterizar la posición psicológica del símbolo de Cristo. *Cristo ejemplifica el arquetipo del sí-mismo.*[5] Representa una totalidad de índole divina o celeste, un ser humano transfigurado, un hijo de Dios *sine macula peccati*, sin mancha de pecado. Como *Adam secundus*, establece una correspondencia con el primer Adán anterior a la Caída, es decir, cuando era todavía pura imagen de Dios, de la cual dice Tertuliano († 222): "Y tal pues, ha de considerarse esta imagen de Dios en el hombre, que el espíritu humano tenga las mismas mociones y sentidos que Dios, aunque no tales como Dios las tiene".[6] Con mucho mayor detalle se expresa Orígenes (185-254): la imagen de Dios impresa, no en el cuerpo, sino en el alma,[7] es una imagen de la imagen, "pues mi alma no es especialmente

[3] Acerca de la "ciudad", cf. *Psychologie und Alchemie* [§§ 138 y sigs.]

[4] "El reino de Dios está dentro de vosotros" o "en medio de vosotros". "No viene con signos exteriores (*cum observatione*) que fueran visibles, de modo que pudiera decirse: está aquí o allí" (*Luc.*, 17, 20 s. [trad. de Jung]. "No es de este mundo [externo]" (*Juan* 18, 35). La semejanza del reino de Dios con el ser humano resulta también de la comparación del mismo con el sembrador: *Simile factum est regnum caelorum homini qui seminavit*, etc. (*Mat.* 13, 24; cf. también 13, 45; 18, 23; 22, 2; y otros pasajes). Los fragmentos papiráceos de Oxirinco traen: "El reino de Dios está dentro de vosotros, y quien se conoce a sí mismo lo encontrará; conoceos a vosotros mismos. . .". (Grenfell y Hunt, eds., *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, pág. 15.)

[5] Cf. mi exposición sobre Cristo como arquetipo en *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, IV, 2.

[6] *Et haec ergo imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales quales Deus*" (*Adversus Marcionem*, II, 14 [col. 304].)

[7] *Contra Celsum*, VIII, 49 [col. 1590]: "(Que) en el alma, no en el cuerpo, está impresa la marca de la imagen del Creador".

imagen de Dios, sino que es hecha a semejanza de la imagen previa".[8] Cristo, en cambio, es la verdadera *imago Dei,*[9] a cuya semejanza está hecho nuestro hombre interior, invisible, incorpóreo e inmortal.[10] La imagen divina que está en nosotros se manifiesta como *prudentia, iustitia, moderatio, virtus, sapientia* y *disciplina.*[11]

San Agustín (354-430) diferencia entre la *imago Dei*, que es Cristo, y aquella imagen que está implantada en el hombre como un medio o posibilidad de asemejarse a Dios.[12] La imagen divina no está en el hombre corpóreo sino en el *anima rationalis*, por cuya posesión se diferencia el humano del animal. "La imagen de Dios está dentro, no en el cuerpo. . . Donde está el intelecto, donde está la mente, donde está la razón para investigar la verdad, ahí tiene Dios su imagen".[13] Por eso debemos recordar, dice Agustín, que somos hechos a imagen de Dios sólo en el intelecto. "Pero en aquello en que el hombre se conoce como hecho de la imagen de Dios, allí también reconoce que tiene en sí algo más de lo que fue dado a las bestias."[14] De ahí resulta que la imagen

[8] *In Lucam homilia*, VIII [col. 1820]: "Si considero que (Nuestro) Señor el Salvador es imagen de Dios invisible, y veo mi alma hecha a imagen del Creador, de modo que sea una imagen de la imagen; pues mi alma no es especialmente imagen de Dios, sino es hecha a semejanza de la imagen previa".

[9] *De principiis*, I, II 8: "la figura del salvador es de la sustancia o subsistencia de Dios". *In Genesim homilia*, I, 13: "¿Qué otra es, pues, la imagen de Dios, a semejanza de cuya imagen fue hecho el hombre, sino nuestro Salvador, que es el primogénito de toda criatura?"; *Selecta in Genesim*, IX, 6: "Pero la imagen de Dios invisible es el Salvador".

[10] *In Gen. homilia*, I, 13: "Pero aquel que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios es nuestro hombre interior, invisible e incorpóreo, incorrupto e inmortal".

[11] *De princip.*, IV, 37 [col. 412].

[12] *Retractationes*, I. XXVI [col. 626] " 'El Unigénito'. . . únicamente es imagen, no (hecho) a imagen".

[13] *Enarrationes in Psalmos*, XLVIII, sermo II [col. 564]: "Por lo tanto, comprendemos que tenemos algo donde está la imagen de Dios, a saber: la mente y la razón"; *Sermo* XV, 10 [col. 566]: "La verdad se busca en la imagen de Dios", pero en cambio el *Liber de vera religione* dice: "La verdad habita en el hombre interior", de donde se advierte la coincidencia entre *imago Dei* e *interior homo*.

[14] *Enarr. in Ps.*, LIV, 3 [col. 629]: "Pero además, carísimos, debemos recordar que estamos hechos a la imagen de Dios, y no en otra cosa sino en el intelecto mismo"; . . .*ubi autem homo ad imaginem Dei factum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus.*

divina es, por así decirlo, idéntica al alma racional. Esta representa al hombre superior, espiritual, al *homo coelestis* de san Pablo.[15] Como Adán antes de la caída, Cristo también encarna la imagen de Dios,[16] cuya totalidad san Agustín pone particularmente de relieve. "El Verbo —dice— asumió al hombre todo, como en pleno, el alma y el cuerpo del hombre"; y agrega expresamente esta precisión: que el hombre consiste en alma, carne y animal.[17]

El pecado original no ha destruido, sino sólo dañado y "deformado" la imagen de Dios en el hombre, que es restaurada por la gracia divina. Se alude al alcance de la integración,* con el *descensus ad inferos*, el descenso del alma de Cristo a los infiernos, del cual el efecto salvador alcanza también a los muertos. Lo que corresponde psicológicamente a esto es la integración del inconsciente colectivo, la cual representa parte imprescindible de la individuación. Dice san Agustín: "Nuestro fin, pues, ha de ser nuestra perfección; pero nuestra perfección es Cristo",[18] pues éste significa la perfecta imagen divina. Por eso se le dice también "Rey". Su esposa es el alma humana, que "dentro, en un escondido misterio espiritual, está unida al Logos, para que sean dos en una carne", en correspondencia con el matrimonio místico de Cristo y la Iglesia.[19] Aparte de la perduración de este *hieros gámos* en el dogma y el rito de la Iglesia, el símbolo, en el curso de la Edad Media, fue desarrollado por la alquimia en la forma de la conjunción de los

[15] I *Cor.* 15, 47.

[16] *In Ioannis evangelium*, tract. LXXVIII, 3 [col. 1836]: "Cristo es Dios, alma racional y carne".

[17] *Sermo* CCXXXVII, 4 [col. 1124]. A ejemplo de la versión inglesa, hemos agregado aquí la continuación de la frase, desde *cum*; el pasaje admite en realidad dos interpretaciones: "Y si quieres oír algo más preciso: *puesto que alma y carne tiene también el animal* [versión más probable; o bien, como interpreta Jung: *puesto que tiene alma y carne y animal*], cuando digo (que asumió) alma humana y carne humana, (quiero decir que) asumió la totalidad del alma humana". [T.]

* *Integración:* en el sentido de Jung, dicho absolutamente, es la "individuación" o realización de la totalidad psíquica. [T.]

[18] *Enarr. in Ps.*, LIV, 1 [col. 628].

[19] *Contra Faustum*, XXII, 30 [col. 424]: "Pues también la Santa Iglesia es ocultamente esposa de (Nuestro) Señor Jesucristo. Como que oculta e interiormente, en escondido secreto espiritual, el alma humana se adhiere al Verbo, de Dios, para que sean dos en una carne". San Agustín alude aquí a *Ef.* 5, 31 y sig: "En razón de esto abandonará el hombre al padre y a la madre y adherirá a su esposa, y serán los dos una sola carne. Este misterio (*mystêrion, sacramentum*) es grande, más yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia".

opuestos, es decir, de las bodas químicas; o sea, por una parte, en la idea de la piedra filosofal como representación de la totalidad, y por otra en el concepto de la combinación química.

La imagen de Dios en el hombre, deformada por el pecado original, puede ser "reformada" con la ayuda de Dios,[20] en correspondencia con la *Epístola a los Romanos*, 12,2: "Y no os configuréis a semejanza de este mundo, antes transformaos con la renovación de vuestra mente, para que sepais aquilatar cual sea la voluntad de Dios". Las figuras de la totalidad que el inconsciente produce en el curso de un proceso de individuación representan una tal "reforma" de un arquetipo dado a priori (el mandala).[21] Como he señalado repetidamente, los símbolos espontáneos del sí-mismo (o de la totalidad) son prácticamente indistinguibles de una imagen de Dios. Con la "renovación" (*anakaínôsis, reformatio*), en realidad, pese al *metamorphoûsthe* ("transformaos"), no se entiende una alteración, sino la restauración de un estado originario, o sea una apocatástasis; lo cual está en estricta concordancia con el descubrimiento empírico, en psicología, de un arquetipo de la totalidad siempre presente,[22] pero que fácilmente puede desaparecer del campo visual de la conciencia, o incluso no ser percibido nunca, hasta que eventualmente la conciencia iluminada por la conversión vuelva a reconocerlo en la figura de Cristo. Con esta "anamnesis" se restituye el estado originario de unión con la imagen divina. Ella constituye una integración que suelda las partes de la personalidad escindida por la pugna entre impulsos orientados en direcciones diferentes y contradictorias. Sólo no aparece cuando el ser humano está aún legítimamente inconsciente de sus impulsos instintivos, como un animal.* Pero se muestra imposible, o nociva, cuando una inconsciencia artificial, o sea, una represión, ya no refleja el impulso instintivo.

La concepción cristiana originaria de la *imago Dei* encarnada en Cristo representa indudablemente una totalidad omnicomprehensiva,

[20] San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 22 [col. 1053]: ". . . reformaos en lo nuevo (= lo renovado) de vuestra mente, para que esa imagen empiece a ser reformada por Aquel que la ha formado".

[21] Remito a la presentación de casos en [Jung,] *Ueber Mandalasymbolik*.

[22] *Psychologie und Alchemie* [§ 323 y sig.: "Sobre los símbolos del sí-mismo"].

* La traducción inglesa toma explícitamente como sujeto de esta oración y de la siguiente "la personalidad escindida"; el texto es algo ambiguo, pero en su interpretación más natural el mencionado sujeto sería "la anamnesis", lo que da una interpretación radicalmente distinta. En la versión española mantenemos la ambigüedad. [T.]

que incluye en sí hasta el lado animal (*pecus!*) del ser humano. Pese a ello, el símbolo de Cristo es incompleto como totalidad en sentido moderno, porque no incluye el lado nocturno de las cosas, sino que lo excluye expresamente como contraparte luciferina. Si bien la exclusión de la fuerza del mal era plenamente reconocida por la conciencia cristiana, lo que así desechaba no era sino una sombra insustancial, pues, por la teoría de la *privatio boni*,* ya anunciada en Orígenes, se imprimía al mal el carácter de un mero bien disminuido, con lo que se le retiraba toda sustancialidad. Según la doctrina de la Iglesia, el mal es sólo "la falta accidental de una perfección". Sobre la base de este presupuesto pudo surgir la tesis de que *omne bonum a Deo, omne malum ab homine.*[23] De ahí se siguió igualmente la posterior eliminación del diablo en ciertas doctrinas protestantes.

En virtud de la teoría de la *privatio boni* quedaba aparentemente asegurada la imagen de Cristo como totalidad. Empero, es necesario concebir al mal con cierta sustancialidad cuando se lo encuentra en el plano de la psicología empírica. Aquí es simplemente el contrario del bien. En la Antigüedad, los gnósticos, cuya argumentación está ya significativamente influida por la experiencia psíquica, trataron el problema del mal con más amplitud que los Padres de la Iglesia. Así, enseñaban que Cristo "cercenó de sí su sombra".[24] Si damos algún peso a esta concepción, no nos será difícil reconocer en la figura del Anticristo esa contraparte cercenada. El Anticristo se desarrolla en la leyenda como un imitador perverso de la vida de Cristo. Es un auténtico *antimimòn pneûma*, un maligno espíritu de contrahechura, que, en cierto modo, sigue los pasos de Cristo como la sombra sigue al cuerpo. A este aspecto complementario de la figura unilateralmente luminosa del Salvador, que asoma ya en el marco del Nuevo Testamento, correspon-

* El mal como "privación del bien".

23 ["Todo bien (proviene) de Dios; todo mal, del hombre"; cf. infra, § 81]

24 San Irineo, *Adversus haereses*, II, 5, 1, presenta como doctrina gnóstica que Cristo (como Lógos demiúrgico), al configurar el ser de su Madre, expelió a ésta del Pleroma, es decir, la separó del Conocimiento. Pues la creación sucedió fuera del Pleroma, en la *sombra* y el vacío. Según la doctrina de Valentín (*op. cit.*, I, 11, 1), Cristo no procede de los eones del Pleroma, sino de la Madre, que se encuentra fuera de éste. Ella lo dio a luz "con cierta sombra". Pero él, "como era varón, cercenó de sí la sombra y (re) ascendió al Pleroma", mientras que la Madre fue dejada atrás en la sombra, para allí, "vaciada de la sustancia espiritual", dar entonces a luz al verdadero "demiurgo y pantocrátor del mundo inferior". Pero la sombra, extendida sobre el mundo, es, como sabemos por el Evangelio, "el príncipe de este mundo", el diablo.

le sin duda una significación especial, y recibió ya desde temprano la atención pertinente.

Si en la figura tradicional de Cristo reconocemos un paralelo con el fenómeno psíquico del sí-mismo, el Anticristo corresponde a la sombra del sí-mismo, o sea a la mitad oscura de la totalidad humana, sobre la cual no cabe formular un juicio demasiado optimista. Hasta donde alcanza nuestra experiencia, la luz y la sombra parecen repartirse en la naturaleza humana de modo tan equilibrado, que la totalidad psíquica aparece cuando menos en una luz más bien amortiguada. El concepto psicológico del sí-mismo, que por una parte deriva del conocimiento del hombre total, y por otra parte se presenta espontáneamente en los productos del inconsciente en la forma de ese cuaternio arquetípico articulado por antinomias internas, no puede pasar por alto la sombra perteneciente a la figura luminosa, pues sin ella le faltaría el cuerpo y con él la cualidad de humano. Luz y sombra forman en el sí-mismo empírico una unidad paradójica. En la concepción cristiana, en cambio, el arquetipo se escinde irremediablemente en dos mitades imposibles de unir, en cuanto al final se llega a un dualismo metafísico: la separación última entre el reino de los cielos y el mundo de fuego de la condenación.

Para quien tiene una actitud positiva respecto del cristianismo, el problema del Anticristo es un hueso duro de roer. El fenómeno anticrístico no viene a significar sino el contragolpe que, provocado por la Encarnación de Dios, asesta el diablo, el cual sólo con los comienzos del cristianismo ha recibido su figura propia de contraparte de Cristo, y por lo tanto de Dios, después de haber sido todavía en el *Libro de Job* uno de los hijos de Dios y un confidente de Yahvéh.[25] Psicológicamente, el caso es claro, pues la figura dogmática de Cristo tiene tanta excelencia y pureza que oscurece todo lo demás. Es de hecho tan unilateralmente perfecta, que requiere formalmente un complemento psíquico para restablecer el equilibrio. Esta antítesis, indefectiblemente esperable, había llevado ya antes a la doctrina de los dos hijos de Dios, de los cuales el mayor se llamaba Satanael.[26] La venida del Anticristo no es simplemente predicción profética, sino inexorable ley psicológica, cuya existencia, sin que el autor de las Epístolas tuviese conciencia de ella, produjo en él la seguridad de la enantiodromía venidera. Así, escribe como si hubiese sido consciente de la necesidad intrínseca de esa transformación, cuya idea le apareció seguramente como revelación divina. En realidad, cuanto más alta diferenciación asume la figura de

25 Cf. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament.*

26 [Jung,] *Der Geist Mercurius* [§ 271].

Cristo, se produce correspondientemente un mayor fortalecimiento del complemento inconsciente, con lo que crece la tensión entre lo alto y lo bajo.

Con estas aserciones, nos movemos enteramente en el marco de la psicología y la simbólica cristianas; si bien nunca se tomó en cuenta que a la disposición cristiana le es ínsita una fatalidad que debe llevar a una inversión de su espíritu, no por algún oscuro azar, sino por ley psicológica: el ideal de espiritualización que urge hacia lo alto había de ser desvirtuado por la pasión materialista, enteramente sujeta a la tierra, de dominar la naturaleza material y conquistar el universo. Esta transformación se hizo manifiesta en la época del "Renacimiento", término con el cual se entendía la restauración del espíritu antiguo. Hoy se sabe que esto era principalmente una máscara, y que lo renacido no era el espíritu antiguo sino más bien el cristiano-medieval, el cual, asumiendo singulares aires paganos, sufrió una transformación, trocando el objetivo celeste por un objetivo terreno y pasando con ello de la vertical del estilo "gótico" a la horizontal del descubrimiento de la naturaleza y el mundo. El desarrollo ulterior, que llevó a la Ilustración y a la Revolución Francesa, ha producido hoy un estado de expansión mundial* que no puede llamarse sino anticristiano, corroborando así la anticipación cristiana primitiva del "fin de los tiempos". Es como si con la venida de Cristo oposiciones antes latentes hubiesen salido a luz, o como si un péndulo hubiese oscilado poderosamente hacia un extremo y en adelante ejecutara también hacia el otro extremo el movimiento complementario. Ningún árbol, suele decirse, crece hasta el cielo sin que sus raíces alcancen el infierno. El doble sentido del movimiento está en la naturaleza del péndulo. Cristo es sin mácula, pero ya al comienzo de su vida pública ocurre el encuentro con Satán, su contraparte, el cual representa como el contrafuerte de un muro para esa extrema tensión que significó en el alma del mundo la aparición de Cristo, y se adhiere inseparablemente, como la sombra pertenece a la luz, al *Sol Iustitiae*, en la forma del *mysterium iniquitatis;* justamente, según decían los ebionitas[27] y euquitas,[28] como un hermano al otro.

* Seguimos la versión inglesa, más verosímil (el texto alemán: "un estado de vasta expansión", puede ser una fácil errata: *weit-* por *welt-*). [T.]

[27] Judeocristianos, o sector gnóstico-sincretista de los mismos.

[28] Secta gnóstica mencionada por Epifanio, *Panarium adversus octoginta haereses*, LXXX, 1-3, y por Michael Psellus, *De daemonibus*, en Marsilio Ficino, *Auctores Platonici* [*Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum*].

Ambos se esfuerzan por el reino; el uno, por el de los cielos; el otro, por el *principatus huius mundi*. Se oye hablar de un reinado del "milenio" y de una "venida del Anticristo", como si entre ambos regios hermanos hubiese tenido lugar un reparto de los mundos y los tiempos. El mutuo encuentro debió, por lo tanto, significar algo más que mero azar: era una mutua conexión.

Así como debemos recordar a antiguos dioses para poder apreciar adecuadamente el valor psicológico del tipo *anima-animus*, así también Cristo es para nosotros la analogía más inmediata del sí-mismo y su significado. Bien entendido, se trata de un valor colectivo, no artificial o arbitrariamente asignado, sino efectivo y existente en sí, que despliega su operatividad independientemente de que el sujeto sea o no consciente de él. Aunque los atributos de Cristo (coesencialidad con el Padre, coeternidad, filiación, partenogénesis, crucifixión, Cordero sacrificado entre los opuestos, Uno multiplicado, etc.) permiten reconocerlo sin lugar a dudas como encarnación del sí-mismo, sin embargo, considerado desde el punto de vista psicológico, corresponde sólo a una mitad del arquetipo. La otra mitad se manifiesta como el Anticristo, el cual evidencia igualmente al sí-mismo, sólo que consiste en su aspecto oscuro. Ambos son símbolos crísticos, cuyo significado es el mismo que el de la imagen del Salvador crucificado entre los dos ladrones. Este símbolo grandioso quiere dar a entender que el progresivo desarrollo y diferenciación de la conciencia lleva a un reconocimiento, de más en más amenazador, del conflicto de los opuestos, y significa nada menos que una *crucifixión del yo*; el estar suspendido entre dos opuestos inconciliables.[29] No puede tratarse, ciertamente, de una total extinción

[29] "Pues convino que a uno de esos extremos, el mejor, se llamara hijo de Dios a causa de su excelencia, mientras que al otro, diametralmente opuesto a él, se denominara hijo del mal demonio, de Satán y del diablo", Orígenes, *Contra Celsum*. Inclusive, los opuestos se condicionan mutuamente: "Dondequiera hay un mal, necesariamente hay un bien contrario a ese mal. . . El uno se sigue del otro: por lo tanto o ambos son de suprimir, negando que existan lo bueno y lo malo; o, admitido el uno, y sobre todo el malo, también el bueno ha de admitirse"; *loc. cit.*, II, 51 [col. 878]. En contraste con esta clara y lógica aserción, en otro lugar Orígenes no puede menos que afirmar que de "las Dominaciones, Tronos, Principados" abajo, hasta los malos espíritus e impuros demonios, ("no la poseen sustancialmente", la *virtus adversaria*, la cualidad de oposición), y que esas entidades no han sido creadas malas, sino que por propio impulso han elegido el grado de maldad (*malitiae gradus*) (*De Principiis*, I, VIII, 4 [col. 179]). Orígenes está ya comprometido, por lo menos implícitamente, con la definición de Dios como *summum bonum*, y revela por eso la inclinación a quitar sustancia al mal. Se aproxima ya mucho a la doctrina agustiniana de la *privatio*

del yo, pues si no quedaría aniquilado el foco de la conciencia, lo que tendría por consecuencia una inconsciencia total. La relativa suspensión del yo concierne sólo a las supremas y últimas decisiones en insolubles conflictos de deberes, o, dicho con otras palabras, en tales casos el yo es un espectador sufriente, que no decide, sino debe someterse a una decisión bien o mal de su grado. Al "genio" del ser humano, lo más alto y abarcador de él, cuyo alcance nadie conoce, toca la decisión final. Por eso, se hará bien en examinar cuidadosamente los aspectos psicológicos del proceso de individuación a la luz de la tradición cristiana, pues ella ofrece de ese proceso una descripción que, por lo exacto y penetrante, sobrepasa largamente nuestro débil intento individual, aun cuando la imagen del sí-mismo, Cristo, carezca de la correspondiente sombra.

La causa de esto es, como ya hemos señalado, la doctrina del *summum bonum*. Ireneo dice, con razón, contra los gnósticos, que, la "Luz del Padre" tal como éstos la conciben resulta objetable, porque "no podría iluminar y perfeccionar ni siquiera lo que estaba en El" (o sea, la sombra y el vacío).[30] Le parece escandaloso y censurable que pueda suponerse, en el seno del problema de la Luz, "un vacío amorfo y tenebroso". Para el cristiano, ni Dios ni Cristo podían ser una paradoja; uno y otro debían ser unívocos, y esto sigue válido hoy. Se ignoraba, y aparentemente sigue ignorándose (salvo algunas famosas excepciones) que la *hybris* del intelecto especulativo sedujo ya a los antiguos a que presumieran de dar de Dios una definición filosófica que en cierto modo lo obligaba a ser el *summum bonum*. Un teólogo protestante hasta se ha atrevido a afirmar: "Dios *no puede ser* sino bueno". Pero ya Yahvéh hubiese podido enseñarle algo mejor a este respecto, si él mismo no estaba en condiciones de percibir su desmán intelectual frente a la omnipotencia y la libertad divinas. La usurpación del *summum bonum* tiene, naturalmente, sus fundamentos, que se remontan muy atrás y que no puedo considerar aquí, pero en todo caso ella es el fundamento y la causa de ese concepto de *privatio boni* que anula la realidad del mal, y que hemos encontrado ya plenamente desarrollado en san Basilio el

---

boni cuando dice: "Pues es seguro que el mal es carecer del bien". Pero esta proposición está inmediatamente precedida por la siguiente: "*Recedere autem a bono, non aliud est quam effici in malo*" ("Pero apartarse del bien no es sino consumarse en el mal" (*ib.*, II, IX, 2 [col. 226 s.]), con lo que muestra claramente que el acrecentamiento del uno significa el decrecimiento del otro, o sea que el bien y el mal representan las mitades equivalentes de una oposición.

30 *Adv. haer.*, II, 4, 3.

Grande (330-379), y luego en Dionisio Areopagita (segunda mitad del siglo IV) y en san Agustín.

Antes que nadie aparece Taciano (siglo II) como representante del principio más tarde formulado como *Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*, al manifestar: "Dios no ha hecho nada de malo; somos nosotros los que hemos producido toda iniquidad".[31] Esta concepción está representada también por Teófilo de Antioquía (siglo II), en su *Ad Autolycum*.[32]

Dice Basilio: "No has de tener a Dios por el causante de la existencia del mal, ni has de engañarte creyendo que exista una sustancia propia del mal (*idían hypóstasin toû kakoû eînai*). Pues ni existe la maldad como algo viviente, ni consideramos que para ella haya una esencia sustancial (*ousían enypóstaton*). El mal es una negación (*stérêsis*, literalmente 'despojamiento, privación') del bien... Así, el mal no descansa en una existencia propia (*en idíâi hypárksei*), sino resulta consiguientemente a la mutilación (*pêrômasin*) del alma.[33] Pues ni es increado, según la opinión de los incrédulos, que ponen el mal a la par del bien,... ni en verdad creado. Pues, si todo viene de Dios, ¿cómo (puede venir) el mal del bien?"[34]

Otro pasaje esclarece la lógica de esta afirmación. En la segunda *Homilia ad Hexaemeron* dice Basilio: "No es para nada piadoso decir que el mal tiene su origen en Dios, pues un miembro de una antítesis no procede del otro. En efecto, ni la vida crea la muerte, ni es la tiniebla origen de la luz, ni la enfermedad hacedora de la salud... Ahora bien, si el mal no es increado, ni creado por Dios, ¿de dónde tiene, pues, su naturaleza? Que exista el mal, nadie que tenga parte en la vida ha de disputarlo. ¿Qué decimos pues? Que el mal no es ninguna esencia viviente y animada, sino un estado (*diáthesis*) del alma, la cual se comporta opuestamente a la virtud, por la defección del bien, procedente de los frívolos (*râithýmois*)... Cada cual considérese el causante de la maldad que exista en él".[35]

El hecho natural de que al enunciar "alto" se postule también inmediatamente la representación de lo "bajo" aparece convertido bajo cuerda en una relación de causalidad y con ello llevado al absurdo, pues obviamente la tiniebla no crea luz ni la luz tiniebla. La idea

[31] *Oratio ad Graecos*, col. 829. [Véase también supra, §74.]

[32] Col. 1080.

[33] Basilio entiende que la Tiniebla del mundo ha nacido de la sombra causada por el cuerpo del Cielo. (*Hexaemeron*, II, 5 [col. 40].

[34] *Homilia "Quod Deus non est auctor malorum"*, col. 341.

[35] [*De spiritu sancto*], col. 37.

del bien y el mal, empero, es el presupuesto del juicio moral. Es un par de opuestos lógicamente equivalentes, que, como tal, constituye una conditio sine qua non de todo acto de conocimiento. Más no puede decirse desde el punto de vista empírico. Desde este punto de vista, debiera, pues, establecerse que el bien y el mal, como mitades coexistentes de un juicio moral, no proceden el uno del otro, sino que siempre se dan de modo simultáneo. El mal, como el bien, es una categoría axiológica humana, y somos nosotros los autores de los juicios de valor moral, pero sólo en medida limitada lo somos de aquellos hechos que se someten a ese juicio. Tales hechos son llamados buenos por unos y malos por otros. Sólo en casos de incidencia capital existe algo como un *consensus generalis*. Si, con Basilio, se ve al hombre como causante del mal, entonces se implica que es igualmente el autor del bien. Pero el hombre es, en primer lugar, autor de un mero juicio; con respecto al hecho juzgado, su responsabilidad no es tan fácil de establecer. Para ello, debiera poder definirse claramente el alcance del libre albedrío. El psiquiatra sabe qué tarea desesperadamente ardua es ésa.

A causa de ello el psicólogo se arredra ante las afirmaciones metafísicas, pero debe sin embargo criticar las fundamentaciones reconocidamente humanas de la *privatio boni*. Así, cuando Basilio afirma, por una parte, que el mal no tiene sustancia propia, sino que resulta "de una mutilación del alma", y, por otra, está convencido de que hay realmente mal, funda la realidad relativa del mal en una real "mutilación" del alma, que debe tener igualmente una causa real. Si el alma ha sido creada originariamente buena, entonces se ha corrompido realmente, y por una causa real, aunque más no fuera la despreocupación, negligencia y frivolidad significadas por el concepto de *rhâithymía*. Cuando algo se hace derivar de un hecho psíquico, con ello –quisiera destacar enfáticamente este punto– no se lo reduce *ad nihilum* ni se lo anula en modo alguno, sino que se lo desplaza a una *realidad psíquica*, que se puede establecer empíricamente con facilidad señaladamente mayor que, por ejemplo, la realidad dogmática del diablo, el cual, según fuentes auténticas, no fue inventado por el hombre sino que existía antes de él. Si el diablo, por su parte, se apartó de Dios en uso de su libre albedrío, esto demuestra, por un lado, que el mal ya estaba en el mundo antes del hombre, y éste no puede ser el único causante de aquél; y, por otro, que ya el diablo tenía un alma "mutilada", mutilación de la que ha de responsabilizarse a una causa igualmente real. El defecto fundamental del argumento de Basilio es la petición de principio, que lleva a contradicciones insolubles: se establece a priori que la independencia sustancial del mal debe negarse, aun frente a la eternidad dogmática del diablo. El motivo externo de ello era, históricamente, la amenaza del dualismo maniqueo. Esto aparece claro sobre todo en el

texto de Tito de Bostra († ca. 370) *Adversus Manichaeos*[36], donde se explica, en oposición a dicho dualismo, que, en lo que se refiere a la sustancia, el mal no existe.

San Juan Crisóstomo (ca. 344-407) emplea, en vez de *stérêsis (privatio)*, la expresión *ektropê toû kaloû* ("desviación o apartamiento del bien"), y dice: "El mal no es sino un apartamiento del bien, por lo tanto, con respecto al bien, es secundario el mal".[37]

Dionisio Areopagita, en el capítulo 4 del *De divinis nominibus*, da sobre el mal una explicación detallada. El mal, dice, no puede proceder del bien, pues, si viniera del bien, no sería malo. Pero como todo lo que es procede del bien, entonces todo, de alguna manera, es bueno; "pero el mal no existe en absoluto" (*tó dé kakón oúte ón estin*). "El mal, por su naturaleza, no es una cosa ni produce algo tal." "El mal no existe en absoluto y no es ni algo bueno ni algo bienhechor" *(ouk ésti kathólou tó kakón oúte agathón oúte agathopoión)*. "Todas las cosas, en cuanto existen, son buenas y proceden del bien; pero, en cuanto están privadas del bien, ni son buenas, ni existen." "Lo que no existe no es enteramente malo. Aquello que absolutamente no es, no será nada si no se lo concibe, según un modo trascendental (*katà tò hyperoúsion*), como subsistente en el bien. El bien, pues, en cuanto absolutamente existe, como en cuanto no es, estará incomparablemente más adelante y en más alto lugar (*pollôi próteron hyperidryménon*), mientras que el mal no es ni en lo que existe ni en lo que no existe" (*tò dè kakòn oúte en toîs oûsin, oúte en toîs mê oûsin*).[38]

Estas citas muestran con qué énfasis se niega ya tempranamente la realidad del mal. Lo cual se halla, como ya se ha mencionado, en la más estrecha conexión con la toma de posición de la Iglesia contra el dualismo maniqueo, como después se hizo patente en san Agustín. En su libro contra los maniqueos y marcionitas, ofrece la siguiente explicación: *"Nunc vero ideo sunt omnia bona, quia sunt aliis alia meliora, et bonitas inferiorum addit laudibus meliorum. . . Ea vero quae dicuntur mala, aut vitia sunt rerum bonarum, quae omnino extra res bonas per se ipsa alicubi esse non possunt. . . Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium,*

[36] Col. 1132 y sig.

[37] [*Responsiones ad orthodoxas*] col. 1313 [incluido en] *Iustini opera spuria.*

[38] § 18-20 [col. pág. 716 y sigs.] [T.: La versión española de estos textos se ajusta a la traducción alemana de Jung; serían posibles versiones más ajustadas, y la versión inglesa utiliza otras considerablemente divergentes en el detalle.]

profecto bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet: nec noceret, nisi bonum eius minueret. Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona. . . Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quaeque superiora coelestia: mala non sunt. . . si autem nocent, bonum minuunt; et si amplius nocent, habent adhuc bonum quod minuant; et si totum consumunt, nihil naturae remanebit qui noceatur; ac per hoc nec malum erit a quo noceatur, quando natura defuerit, cuius bonum nocendo miniatur".[39]

El *Liber Sententiarum ex Augustino* dice: *"Nulla est substantia mali:*[40] *quia quod auctorem Deum non habet, non est; ita vitium corruptionis nihil est aliud, quam inordinatae vel desiderium vel actio*

[39] "Ahora bien; todas las cosas son buenas, por esta razón: unas son mejores que otras, y la bondad de las inferiores acrecienta las alabanzas de las mejores. . . Aquellas cosas que se dicen malas, o bien son vicios de cosas buenas, los cuales de ningún modo pueden existir de por sí en ninguna parte fuera de las cosas buenas. . . Pero también esos vicios mismos dan testimonio de la bondad de las naturalezas. Pues lo que es malo por vicio, precisamente es bueno por naturaleza. En efecto, el vicio es contra la naturaleza, pues la daña: y no la dañaría, si no disminuyera el bien de ella. Por lo tanto, el mal no es sino privación del bien. Y por eso nunca está sino en alguna cosa buena. . . Y por eso puede haber cosas buenas sin mal, como el propio Dios y algunas entidades celestes superiores; pero no cosas malas [sin bien]. . . Pues si dañan, disminuyen el bien; si dañan más, tienen aún algo bueno que disminuir; y, si consumen el todo, nada quedará de la naturaleza que puedan dañar; y por lo tanto tampoco habrá mal por el cual se produzca daño, faltando la naturaleza cuyo bien el daño disminuya." (*Contra adversarium legis et prophetarum*, I 4-5 [col. 606-7]. Aunque el *Dialogus quaestionum LXV* no es obra auténtica de Agustín, reproduce aun más claramente ese punto de vista; *Quaestio XVI:* "Puesto que Dios todo lo ha creado bueno, y nada existe que no haya sido creado por El, ¿de dónde [proviene] el mal? *Resp.:* El mal no es ninguna naturaleza, sino que recibió ese nombre *la privación del bien*. De ahí que pueda haber bien sin mal, pero no puede haber mal sin bien, ni puede haber mal donde no haya bien. . . Y por eso, cuando decimos 'bueno', alabamos a la naturaleza; cuando decimos 'mal', censuramos, no la naturaleza, sino el vicio, que es lo contrario de la buena naturaleza."

[40] "El mal no es ninguna sustancia [ente subsistente de por sí]" (*loc. cit.*, CCXXVIII, [col. 2590]. "Hay una naturaleza [especie] en que no hay ningún mal, o ni aun puede haberlo. Pero no puede haber naturaleza en que no haya ningún bien" (*op. cit.*, CLX [col. 2581-2]).

voluntatis".[41] Coincidentemente dice san Agustín: *"Non ferrum est malum; sed qui ad facinus utitur ferro, ipse malus est".*[42]

Estas citas de Dionisio y de Agustín hacen patente que el mal carece de toda sustancia o existencia, pues no es sino una disminución del bien, único que tiene sustancia. El mal es un "vicio", o sea un mal uso de las cosas a consecuencia de una decisión incorrecta de la voluntad (ofuscamiento por el mal deseo, etcétera). Santo Tomás de Aquino, el gran doctor de la Iglesia, dice, refiriéndose a la precedente cita de Dionisio Areopagita: "De los opuestos, uno se conoce por el otro, como la oscuridad por la luz. Por lo tanto, también qué es el mal ha de asumirse de la naturaleza del bien. Hemos dicho antes que lo bueno es todo aquello que es apetecible; y así, como cada naturaleza apetece su ser y perfección, necesariamente ha de decirse que el ser y la perfección de cada naturaleza es del orden del bien. Por lo tanto, es imposible que el mal signifique algún ser, o alguna forma o naturaleza. Resta, pues, que el nombre de 'mal' signifique alguna ausencia de bien".[43] "No es un ente el mal, sino que el bien es un ente".[44] "Además todo agente actúa en razón del bien. Aquello a lo cual tiende determinadamente el agente debe ser tal que convenga a él. Pero lo que es conveniente para algo, le es un bien. Luego, todo agente actúa en razón del bien." (*"Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum."*)[45]

El mismo santo Tomás refiere a la proposición aristotélica: "Más blanco es aquello que está menos mezclado con negro",[46] sin mencionar empero que la proposición "más negro es aquello que está menos mezclado con blanco" no sólo puede reclamar la misma validez, sino además es lógicamente equivalente a la primera. De modo que debería mencionarse también que no sólo la oscuridad se conoce por la luz, sino igualmente a la inversa: la luz por la oscuridad.

En cuanto sólo habiendo acto hay realidad, para santo Tomás sólo el bien es real, es decir, ente. Pero su argumento desliza un *bonum* que

[41] CLXXVI ("No hay ninguna sustancia = naturaleza subsistente del mal; pues aquello que no tiene por autor a Dios no existe; así, el vicio de corrupción no es sino el deseo o el acto de una voluntad desordenada".)

[42] *Sermones suppositii*, I, 3, col. 2287 ("Malo no es el hierro, sino el que usa el hierro para un crimen, ése es malo").

[43] *Summa Theologiae*, I, quaest. 48, 1.

[44] *Loc. cit.*, 48, 3.

[45] *Summa contra gentiles*, III, 3.

[46] *Summa Theologiae*, I, quaest. 48,2.

significa tanto como "suficiente, conveniente, adecuado". Por lo tanto, su "omne agens agit propter bonum" debería traducirse por: "Todo agente actúa por aquello que conviene a él". Notoriamente, también el diablo lo hace; también él tiene un *appetibile*, y ciertamente tiende a la perfección, no en el bien, sino en el mal, de donde empero no podría concluirse que a causa de esa tendencia tenga la naturaleza del bien.

Claro que el mal puede representarse como una disminución del bien; pero, con esa lógica, podría también decirse: la temperatura del invierno ártico, que nos congela la nariz y las orejas, está relativamente poco por debajo del calor ecuatorial. En efecto: la temperatura ártica llega a mucho menos de los 230° sobre el cero absoluto. Todas las cosas de la tierra poseen "calor", es decir, en ninguna parte se alcanza el cero absoluto ni aun aproximadamente. Así como todas las cosas son más o menos "buenas", y así como el frío no es sino una disminución del calor, así el mal no es sino una disminución del bien. La argumentación de la *privatio boni* queda como una petición de principio eufemística, ora se tome al mal como un bien disminuido, ora como un efecto de la finitud y limitación de las cosas creadas. La falacia resulta necesariamente de la premisa Dios = *Summun bonum*, porque resulta impensable que el bien perfecto haya podido crear el mal. El ha creado sólo lo bueno y lo menos bueno (que el lego llamaría simplemente "peor").[47] Como nosotros, pese a un calor de 230° sobre el cero absoluto, nos congelamos miserablemente, así también hay hombres y cosas que, ciertamente creados por Dios, son mínimamente buenos y por ende máximamente malos.

De esta tendencia a negar realidad al mal deriva sin duda el principio *Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*, el cual contradice a la verdad de que quien ha creado el calor es también responsable del frío (o sea de la *bonitas inferiorum*). Puede concederse a Agustín que todas las naturalezas sean buenas, pero no lo bastante para no evidenciar igualmente lo que tienen de malo.

No es fácil llamar a lo que en nuestros días ha sucedido y sucede en los campos de concentración de los estados dictatoriales, una "falta accidental de perfección": sonaría como un escarnio.

La psicología no sabe lo que es el bien y el mal en sí; sólo los conoce como juicios acerca de relaciones: bueno es aquello que, desde cierto punto de vista, aparece como adecuado, aceptable o valioso;

47 En los decretos del cuarto Concilio de Letrán se dice: "el diablo y los demás demonios fueron creados por Dios buenos por naturaleza, pero se hicieron malos por sí mismos" (Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, § 800).

malo es lo contrario. Si lo que llamamos bueno es para nosotros un bien "real", hay también un mal y lo malo, igualmente "real" para nosotros. Se ve que la psicología tiene que ver con un juicio más o menos subjetivo, o sea con una antítesis de orden psíquico indispensable para designar relaciones de valor: es bueno lo que no es malo, y es malo lo que no es bueno. Hay cosas que, desde cierto punto de vista, son extremadamente malas, es decir, peligrosas. Cosas tales hay también en la naturaleza humana, que son muy peligrosas y por lo tanto aparecen como correspondientemente malas al que se encuentra en su línea de tiro. Carece de sentido tratar de dorar este mal, en la medida en que de ese modo no se haría sino arrullarse en una falsa seguridad. La naturaleza humana es infinitamente capaz de maldad, y las malas acciones son tan reales como las buenas, hasta donde se extiende la experiencia humana, es decir, hasta donde el alma pronuncia espontáneamente el juicio discriminatorio. Sólo la inconsciencia ignora el bien y el mal. Dentro del ámbito psicológico, uno, honestamente, no sabe lo que predomina en el mundo, si el bien o el mal. Uno simplemente espera que sea el bien, es decir, aquello que aparece como lo conveniente. Nadie podría decir lo que sería el bien tomado en general. Ninguna comprensión de la relatividad y fragilidad del juicio moral nos permite liberarnos de ellas, y quienes se imaginan estar más allá del bien y del mal son por lo común los más malignos demonios que atormentan a la humanidad, y que se retuercen en el tormento y la angustia de su propia fiebre.

Hoy, como en cualquier época, es importante que el hombre no pase por alto el peligro del mal que acecha en él. Desgraciadamente, es un peligro demasiado real, y por lo tanto la psicología debe insistir en la realidad del mal y rechazar toda definición que quiera concebirlo como insignificante o incluso inexistente. La psicología es una ciencia empírica, que se ocupa de cosas reales. Por eso, como psicólogo, no es mi propósito ni es de mi competencia inmiscuirme en la metafísica. Sólo debo adoptar una actitud polémica cuando la metafísica incide en el orden de la experiencia y da a ésta una interpretación que de ninguna manera es empíricamente justificable. Mi crítica a la doctrina de la *privatio boni* sólo es válida hasta donde alcanza la experiencia psicológica. Desde el punto de vista científico, el fundamento de la *privatio boni*, como resulta evidente a cualquiera, es una petición de principio, por la cual, según es notorio, siempre se obtiene como conclusión lo que se ha puesto como premisa. Argumentaciones así no tienen fuerza de convicción. Pero, que no sólo se utilizan sino que indudablemente se les presta fe, representa para mí un hecho que no puede hacerse a un lado a la ligera, pues demuestra que existe una tendencia a priori a dar la primacía al "bien" por todos los medios disponibles, adecuados o inadecuados. Así, cuando la metafísica cristiana se aferra a la doctrina de la

privatio boni, expresa con ello la tendencia a magnificar en cada caso al bien y disminuir al mal, y por eso la *privatio boni* tiene que ser metafísicamente verdadera. Pero a este respecto no me permito abrir juicio. Sólo debo insistir en que, dentro de nuestro ámbito de experiencia, blanco y negro, luz y sombra, bien y mal son pares de opuestos equivalentes, de los cuales un miembro presupone siempre al otro.

Este simple hecho fue ya correctamente apreciado en las llamadas *Homilías Clementinas,*[48] colección de textos cristianos gnósticos compuestos alrededor del 150 d.C.: el desconocido autor entiende el bien y el mal como la mano derecha y la izquierda de Dios, y hace consistir la creación en conjuntos de sicigias, o sea pares de opuestos. Análogamente, Marino, el discípulo de Bardesanes, concebía el bien como lo luminoso y lo diestro (*dexión*) y el mal como lo oscuro y lo siniestro (*aristerón*).[49] El lado izquierdo corresponde además a lo femenino. Así también en Ireneo (*Adversus Haereses*, I, 30, 3), la *Sophía Proúnikos* es dicha la *Sinistra.** Clemente encuentra esta concepción enteramente compatible con la idea de la unidad divina. Si se presupone una imagen antropomórfica de Dios (y toda imagen de Dios es más o menos sutilmente antropomórfica), difícilmente pueda disputarse lo lógico y hasta lo natural de la concepción clementina. En todo caso, tal concepción, quizá uno dos siglos más antigua que el pasaje recién citado, demuestra que la realidad del mal no lleva en modo alguno a un dualismo maniqueo ni amenaza, por lo tanto, la unidad de la imagen de Dios. Inclusive la preserva más allá de la crítica diferencia entre el punto de vista yahvista y el cristiano. Yahvéh, reconocidamente, no es justo, y la injusticia no es un bien. En cambio, el Dios cristiano es *solamente* bueno. Es innegable que la teología clementina ha podido tender un puente por sobre este contraste, de un modo adecuado a los hechos psicológicos.

[48] Harnack (*Dogmengeschichte*, pág. 332) sitúa las Clementinas a comienzos del siglo IV y sostiene que no hay en ellas "ningún documento que pudiera atribuirse con alguna verosimilitud al siglo II". Harnack considera que el Islam es muy superior a esta teología: Yahvéh, como Allâh, son imágenes de Dios no reflejas, mientras que en las Clementinas opera un modo de reflejo psicológico. Que esto implique una desintegración de la imagen divina, como cree Harnack, no es inmediatamente evidente. No debe llevarse tan lejos el temor a la psicología. [T.: Las *Clementinas* de referencia son homilías atribuidas apócrifamente a uno de los primeros papas, san Clemente Romano (hacia fines del s. I), de quien existen epístolas consideradas auténticas.]

[49] *Diálogo de Adamancio* III, 4 [ed. por van de Sande Bakhuyzen, pág. 119].

* *Proúnikos* denota "bajo; indecente". [T.]

Vale la pena, pues, considerar más de cerca el hilo de ideas de Clemente. "Dios –dice– ha establecido dos reinos (*basileías*) y erigido dos mundos (*aiônas*), pues decidió entregar al mal (*ponêrôi*) el cosmos presente, que es pequeño y pasa pronto, pero prometió reservar para el bien el mundo futuro, que es grande y eterno." A esta bipartición corresponde la estructura del ser humano: el cuerpo procede de lo femenino, caracterizado por lo emocional, pero el espíritu procede de lo masculino, que corresponde al entendimiento. Clemente llama al cuerpo y el espíritu "las dos Tríadas".[50] El ser humano proviene "de dos mezclas (*phyramátôn*, literalmente 'pastas'), la femenina y la masculina. Por eso también se le propone dos vías, la de la ley y la contraria a la ley. Pues se han establecido dos reinos: uno, llamado el del Cielo, y otro, el de los que ahora señorean la Tierra"[51] "De estos dos, el uno hace violencia (*ekbiázetai*) al otro." "Además, son estos dos señores (*hêgemónes*) [las] rápidas manos", o sea, las de Dios, con referencia a *Deuteronomio* 32, 39 ("yo mato y resucito"). El mata con la siniestra y salva con la diestra. Ambos principios "no tienen su ser fuera de Dios, ni hay ningún otro origen (*arkhê*)". Tampoco han sido proyectados (*proeblêthêsan*) por Dios como vivientes (*zôia*), "pues eran unánimes (*homódoxoi*, literalmente 'de igual intención o pensamiento') con El". "Pero los cuatro primeros elementos fueron proyectados por Dios. . . El Padre es partícipe de todo el ser (*ousías*), no del conocimiento consecutivo a la mezcla (de los elementos).[52] A éstos, que se mezclaron afuera, les nace como un hijo la elección (o: decisión, *proaíresis*)",[53] es decir: de la mezcla de los cuatro elementos provienen desigualdades, que implican incertidumbres y por lo tanto requieren decisiones o actos de opción. Los cuatro elementos constituyen la cuádruple sustancia de los cuerpos (*tetragenês toû sômatos ousía*) y también del mal (*toû ponêroû*). Esa sustancia "fue proyectada por Dios, diferenciada en especies, pero al mezclarse fuera, según la voluntad del Creador (*toû proba-*

[50] Cf. sobre esto las tríadas funcionales, en [Jung,] *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [§ 425 y sig.]. La tríada femenina o somática consta de *epithymía* (deseo), *orgê* (ira) y *lypê* (aflicción); la masculina, de *logismós* (reflexión), *gnôsis* (conocimiento) y *phóbos* (miedo).

[51] *Clementis Romani quae feruntur Homiliae XX*, hom XX, II.

[52] P. de Lagarde (*Clementina*, p. 190) lee aquí: "*Pásês ousías. . . oúsês gnômês. . .*"; me parece que la lectura *ou tês* en vez de *oúsês* da más sentido. [T.: La lectura rechazada significa: "siendo el conocimiento. . .", y la propuesta: "no del conocimiento. . .".]

[53] *Homiliae XX*, XX, 3: *Tês metà tên krâsin.*

lóntos), se le mezcló la preferencia (*proaíreis*) que se complace en lo malo".

Esta fase ha de entenderse probablemente así: la cuádruple sustancia es por cierto eterna (*oûsa aeí*) y criatura de Dios; pero la tendencia a lo malo (*hêkakois khaírousa proaíresis*) viene a agregarse desde afuera a la mezcla decidida por Dios (*katà tên toû theoû boúlêsin éxô têi krásei symbébêken*). Así el mal no es creado por Dios ni por ningún otro, ni proyectado desde El ni surgido de por sí. Pedro, a quien se atribuyen estas reflexiones, ciertamente no está del todo seguro de si la cosa es de ese modo.

Parece, pues, como si, sin intención (ni conocimiento) de Dios, la mezcla de los cuatro elementos hubiese tomado un mal sesgo, lo cual en verdad no es fácil de conciliar con la presuposición clementina acerca de las manos opuestas de Dios, que se "hacen violencia" mutuamente. Es evidente que Pedro, quien dirige el diálogo, encuentra algo difícil asignar expresamente al Creador la causación del mal.

Clemente Romano representa un cristianismo según la línea de san Pedro, de cuño marcadamente "alta Iglesia" (o ritualístico) y revela, no sólo por eso, sino también por su doctrina del doble aspecto divino, una relación de proximidad con la iglesia primitiva judeocristiana. En ésta encontramos, según el testimonio de Epifanio, la idea ebionita de que Dios tiene dos hijos, uno, más antiguo, Satán, y otro, más reciente, Cristo.[54] A ello alude Miqueas, uno de los dialogantes, al expresar que, si el bien y el mal se originaran del mismo modo, deberían ser hermanos.[55]

En el Apocalipsis (¿judeocristiano?) *Viaje celeste de Isaías*, la sección central contiene la visión de Isaías de los siete cielos a través de los cuales ha sido transportado.[56] Primero ve a Sammael y sus huestes, contra las cuales se ha desatado "una gran lucha" en el firmamento. Pero el ángel lo conduce de allí al primer cielo, frente a un trono, a cuya diestra y siniestra hay ángeles, los primeros más bellos que los segundos. Los de la derecha "cantan alabanzas todos a *una* voz", pero los de la izquierda cantan *después*, y su canto no es igual al de aquéllos. En el segundo cielo todos los ángeles son más bellos que en el

[54] *Panarium* I, pág. 267.

[55] *Clem. Hom. XX*, hom. XX, VII. Como en Clemente no se encuentra la actitud de rechazo hacia el dualismo maniqueo, característica de los autores más tardíos, el origen de las *Clementinas* ha de situarse a comienzos del siglo III, si no antes.

[56] Hennecke [ed.], *Neutestamentliche Apokryphen*, págs. 309 y sigs.

primero, y ya entre ellos no hay diferencia, lo mismo que ocurre en los cielos superiores. Evidentemente, Sammael ejerce aún notable influjo sobre el primer cielo, puesto que allí los ángeles de la izquierda son menos bellos; también los cielos inferiores son menos esplendentes que los superiores, aunque cada uno sobrepasa al otro en esplendor. El diablo, como los arcontes gnósticos, se encuentra en el firmamento, y corresponde probablemente, con sus ángeles, a los dioses y fuerzas astrológicos. Su esfera, en virtud del esplendor decreciente desde lo alto, se compenetra con la divina esfera de la Trinidad, cuya luz llega hasta el ínfimo de los cielos. Así se diseña una imagen que representa una correspondencia de opuestos, como la mano derecha y la izquierda. Característicamente, esta visión, lo mismo que las clementinas, se sitúa también en época premaniquea (siglo II), cuando aún no había que luchar contra la competencia del maniqueísmo. Aún podía diseñarse una auténtica y exacta relación *yin-yang*, una imagen que está más próxima a la verdad fáctica que la *privatio boni*, y además, como lo muestra la conciliación del *yin* y el *yang* en la unidad del *Tao* (término coherentemente traducido por los jesuitas como "Dios"), en nada menoscaba al monoteísmo. Es como si sólo el dualismo maniqueo hubiese dado a los Padres de la Iglesia la conciencia de que, sin darse cuenta clara de ello, hasta entonces habían creído propia y firmemente en la sustancialidad del mal. Esta súbita comprensión los llevó probablemente al cuestionable antropomorfismo de suponer que lo que el hombre no puede conciliar también sea inconciliable para Dios. La época anterior, cristiana primitiva, pudo, gracias a su mayor inconsciencia, evitar esa falla.

Quizá pueda conjeturarse que en los círculos gnósticos del judaísmo sincretista prosiguió la discusión del problema de la imagen divina de Yahvéh planteado desde el *Libro de Job*, tanto más cuanto que la solución cristiana, o sea la decisión unívoca acerca de la bondad de Dios[57] no satisfacía a los judíos conservadores. A este respecto, es característico que la doctrina de los dos hijos antitéticos de Dios se haya originado precisamente entre los judeocristianos de Palestina. Dentro del cristianismo, esa doctrina alcanzó hasta los bogomilos y los cátaros; dentro del judaísmo, se mantuvo en la especulación religiosa y encontró expresión permanente en las dos columnas laterales del árbol sefirótico de la Cábala: *Jésed* (Amor) y *Din* (Justicia). Un erudito rabino, Zwi Werblowsky, ha tenido la gran amabilidad de reunir para mí una serie de citas de la literatura hebrea referentes a ese problema.[58]

[57] *Marc.* 10, 18; *Mat.* 19, 17.

[58] [Comunicación escrita personal a C. G. Jung, del 12 de febrero de 1950.]

Rabbí Yosef enseña: "Lo que está escrito (*Exodo* 12, 22): 'nadie salga de la puerta de su casa hasta la mañana',[59] nos dice que cuando el Destructor tiene vía libre, ya no distingue entre el bueno y el malo; más aun: hasta empieza por el justo".[60] Sobre *Exodo* 33, 5 ("Un solo momento que subiese [yo] en medio de ti, te habría de exterminar") dice el *midrásh*: "(habla Yahvéh:) Podría encolerizarme con vosotros un segundo, pues tal es la duración de mi cólera, como está dicho (*Isaías* 26, 20): 'Escóndete un momento, hasta que pase la furia', y aniquilaos". Yahvéh advierte sobre su irrefrenada irascibilidad. Si en ese momento la cólera divina pronuncia una maldición, ésta tiene irrestrictamente efecto. Por eso Balaam, "que conoce la ciencia del Altísimo",[61] y a quien ha apelado Balaq para que maldiga a Israel, es un enemigo tan peligroso: conoce el momento de la cólera de Yahvéh.[62]

El amor y la misericordia de Dios son denominados su diestra; su justicia y sus actos justicieros, su siniestra. Así, sobre 1 *Reyes* 22, 19 ("He visto. . . a todo el ejército del cielo en pie junto a El, a su derecha e izquierda") se dice: "¿Hay, pues, allá arriba derecha e izquierda? Eso significa que los intercesores están a la derecha y los acusadores a la izquierda".[63] Sobre *Exodo* 15, 6 ("Es tu diestra, Yahvéh, admirable en potencia; Yahvéh, tu diestra aplasta al enemigo").

"Cuando los hijos de Israel cumplen la voluntad de Dios, hacen que también su siniestra sea su diestra. Cuando no cumplen la voluntad de Dios, hacen que aun su diestra sea siniestra".[64] "La siniestra de Dios rechaza, su diestra atrae a sí."[65]

La siguiente reflexión muestra qué aspecto peligroso tiene la justicia divina: "Así habló el Santo, alabado sea: Si creo el mundo con [sólo] misericordia, menudearán los pecados; si con [sólo] justicia, ¿cómo ha de subsistir? Por lo tanto, lo creo con justicia y misericordia. ¡Pueda subsistir así!"[66] El *midrásh* sobre *Génesis* 18, 23 (súplica de Abraham por Sodoma) dice: "(habla Abraham:) Si quieres tener un mundo, no puede haber [estricta] justicia. Si quieres tener justicia, no

[59] La referencia es a la muerte de los primogénitos egipcios.

[60] *Talmud de Babilonia*, tratado *Baba Qammá* 60.

[61] *Núm.* 24, 16.

[62] *Talmud de Bab.*, trat. *B^erakhôt* 7^a.

[63] *Midrásh Tanjumá*, Shemot XVII.

[64] Rashí.

[65] *Midrásh* para *Cant.* 2, 6.

[66] *B^eréshīt Rabbá* XII, 15.

hay mundo. Quieres tener ambas cosas a la vez. Si no cedes en algo, el mundo no puede subsistir".[67]

Dios protege a los pecadores arrepentidos, a los que da preferencia sobre los justos, cubriéndolos con su mano o escondiéndolos bajo su trono.[68]

Con referencia a *Habacuc* 2, 3 ("Si la visión tarda, espérala") dice rabí Yonatán: "Y si tú crees que sólo nosotros esperamos, y El no espera, escrito está: 'Yahvéh espera confiado en obrar graciosamente con vosotros' (*Isaías* 30, 18). Pero, si nosotros esperamos y El espera, entonces, ¿qué impide [la liberación]? La justicia divina (la) impide".[69] En el mismo sentido debe entenderse la plegaria de rabí Yojanán: "Sea tu voluntad ver nuestra vergüenza y contemplar nuestra miseria. Revístete de tu misericordia, cúbrete de tu poder, envuélvete en tu amor y cíñete de tu gracia, y sean presentes ante ti tu bondad y benevolencia".[70] Se exhorta formalmente a Dios a asumir sus buenas cualidades. Hay una tradición según la cual Dios se ruega a sí mismo: "Sea mi voluntad que mi misericordia prevalezca y mi compasión recubra mis demás atributos". Esta tradición se encuentra confirmada por el relato siguiente: "Habló Yishmael, hijo de Elisha': 'Cierta vez entré en el sanctasanctórum para ofrendar el incienso, y allí vi el Akhtarie[71] y a Yahvéh Tzebaōt[72] sentado en alto y sublime trono, y me habló así: ¡Hijo mío Yishmael, bendíceme! Yo le hablé: ¡Señor del universo! Sea tu voluntad que tu misericordia prevalezca sobre tu cólera, y que tu misericordia recubra tus demás atributos, y que trates a tus hijos con misericordia y no según rigor de justicia. Y él asintió con un signo de su cabeza."[73]

Por estas citas, no es difícil advertir el efecto de la contradictoria imagen de Dios que presenta Job. Se hizo objeto de la especulación religiosa dentro del judaísmo, y evidentemente, a través de la Cábala, influyó sobre Jakob Boehme, en quien encontramos una ambivalencia análoga entre el amor de Dios y el fuego de su ira, en que yace aprisionado Lucifer.[74]

67 *Loc. cit.*, XXXIX, 6.

68 *Talmud de Bab.*, trat. *P^esaji* 119, y *Sanhedrin*, II, 103.

69 *Op. cit.*, *Sanhedrin*, II, 97.

70 *Op. cit.*, trat. *B^erakhôt* 16.

71 *Akhtariel* (o *Akhatriel*) es un compuesto artificial, formado por *kéter* "corona" y *el*, uno de los nombres de Dios.

72 Esta es una acumulación de nombres numinosos de la Divinidad.

73 *Talmud de Bab.*, trat. *B^erakhôt* 7.

74 *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang*, 16, 54.

Puesto que la psicología no es metafísica, de los opuestos equivalentes que ella establece no puede derivarse ningún dualismo metafísico, ni, inversamente, imputarse a la psicología un dualismo tal.[75] La psicología sabe que los opuestos equivalentes son condiciones indispensables e inherentes al acto de conocimiento, sin lo cual serían imposibles las diferenciaciones. Pero no es precisamente verosímil que algo tan ligado al acto de conocimiento sea *eo ipso* también una propiedad del objeto. Uno puede pensar más bien que es primariamente nuestra conciencia la que nombra, evalúa y quizá hasta crea las distinciones allí donde ni siquiera hay distinción perceptible.

He considerado en detalle la doctrina de la *privatio boni*, porque en cierto sentido es responsable de una concepción demasiado optimista del mal en la naturaleza humana y de una concepción demasiado pesimista del alma. En cambio, la historia cristiana primitiva, con impecable coherencia, ha puesto frente a Cristo un Anticristo. Pues ¿cómo puede hablarse de lo "alto", lo "diestro", lo "bueno", cuando no hay algo "bajo", o "siniestro" o "malo", igualmente real? Sólo con Cristo ha aparecido un demonio en el mundo como contraparte real de Dios, y, según ya se ha mencionado, en los círculos judeocristianos primitivos se consideraba a Satán el hermano mayor de Cristo.

Pero también por otro motivo he debido poner críticamente de relieve la *privatio boni*: ya en san Basilio encontramos la tendencia a asignar el mal, junto con el carácter de *mê ón* ["no ser"], a la disposición (*diáthesis*) del alma. Pues, como según este autor el mal tiene su origen sólo en la frivolidad humana y por lo tanto debe su existencia a una pura negligencia, sólo existe, en cierto modo, gracias a una inadvertencia psicológica, la cual representa a tal punto una cantidad desdeñable, que el mal prácticamente se hace humo. Ciertamente esa frivolidad causal es un hecho de tomar en serio, pero también se lo puede suprimir del mundo con un cambio de actitud: uno puede obrar de otro modo. La condición psicológica es algo tan fugaz y casi irreal, que todo lo que se reduce a ella asume el carácter de lo fútil o de una casual inad-

[75] Mi erudito amigo el P. Victor White O. P. (*Dominican Studies* II, pág. 399) cree poder sorprender en mí rastros de maniqueísmo. Yo no trato de metafísica, pero la filosofía de la Iglesia sí, por lo cual debo formularle esta pregunta: ¿qué pasa con la eternidad del infierno, de la condenación y del diablo? Teóricamente, todo esto debiera consistir en nada, pero ¿cómo se relaciona con el dogma de la condenación eterna? Y, si consiste en algo, difícilmente podría ser en un bien. Entonces, ¿dónde está el peligro de dualismo? Además, podría serle conocido a mi crítico el acento que pongo en la unidad del sí, ese arquetipo central que representa una *complexio oppositorum* por excelencia, y por lo tanto a nada me inclino menos que al dualismo.

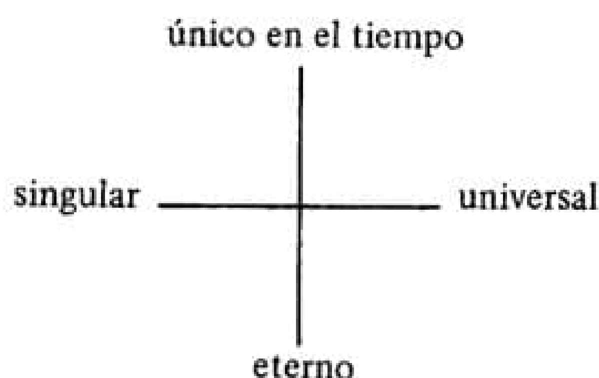
vertencia, y queda así minimizado. Es cuestión abierta hasta qué punto nuestra moderna subestimación de lo anímico proviene de ese prejuicio; el cual es tanto más grave, cuanto que hace al alma sospechosa de ser el lugar de origen del mal. Los Padres de la Iglesia sin duda apenas cayeron en cuenta de qué fatal poder asignaban al alma de ese modo. Hay que ser simplemente ciego para no ver el papel casi avasallador que tiene el mal en el mundo. Fue menester la propia intervención de Dios para librar a la humanidad de la maldición del mal, pues si no el hombre hubiese corrido a su propia pérdida. Si este inmenso poder del mal se atribuye al alma, sólo puede resultar una inflación negativa, es decir, que el inconsciente se arrogue un poder igualmente demoníaco y consiguientemente se intensifique. Esta inevitable consecuencia se anticipa en la figura del Anticristo y se realiza en los acontecimientos contemporáneos, cuya índole corresponde al eón cristiano de Piscis, que toca a su término.

En el mundo de las concepciones cristianas, Cristo representa indudablemente al sí-mismo.[76] Como culminación de la individualidad, éste tiene por atributos el doble carácter de ser singular y único en el tiempo. Pero, como el sí-mismo psicológico es un concepto trascendente, ya que expresa la suma de los contenidos conscientes e inconscientes, sólo puede ser descrito en la forma de una antinomia,[77] es decir que los mencionados atributos deben aún completarse con sus contrarios, para caracterizar adecuadamente el hecho trascendental. El modo más simple en que esto se da es la forma de un cuaternio de opuestos:

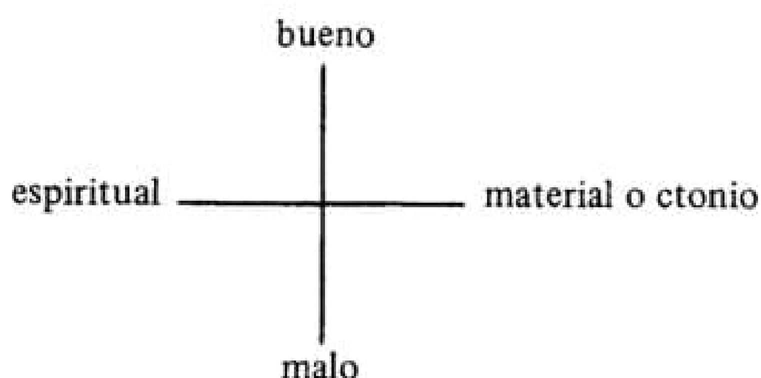
Esta fórmula expresa no solamente el sí-mismo psicológico, sino también la figura dogmática de Cristo. Como hombre histórico, Cristo es singular y único en el tiempo; como Dios, es universal y eterno. El sí-mismo como individualidad es singular y único en el tiempo; como

[76] Se me ha objetado que Cristo no puede haber sido un símbolo válido del sí-mismo, salvo como sustituto ilusorio de éste. Sólo puedo coincidir con este punto de vista si se aplica estrictamente a los tiempos presentes, que están en condiciones de ejercer una crítica psicológica; pero no en absoluto si pretende ser un juicio sobre la era prepsicológica. Cristo no sólo significaba la totalidad, sino que *era* también un fenómeno psíquico. Así lo testifican tanto el simbolismo como la fenomenología de la época, para la cual –nótese bien– el mal era una *privatio boni*. La representación de la totalidad es cada vez tan completa como lo es el individuo. ¿Quién garantiza que nuestro concepto de totalidad no necesita igualmente complementarse? En efecto: que se conciba la totalidad no significa en modo alguno que esté dada.

[77] Así como la naturaleza trascendente de la luz sólo puede ser expresada por la doble imagen del corpúsculo *y* la onda.



símbolo arquetípico, en cambio, es una imagen de Dios, y por lo tanto universal y "eterno".[78] Ahora bien; si la teología caracteriza a Cristo como simple y puramente espiritual y bueno, debe surgir del otro lado algo "ctonio" o "puramente natural"* y "malo", que represente precisamente al Anticristo. De ahí surge un cuaternio de opuestos, el cual, en el plano psicológico, se unifica por el hecho de que el sí-mismo no se da como puramente "bueno" y "espiritual"; en consecuencia, su sombra resulta mucho menos negra. Además, los términos opuestos de "bueno" y "espiritual" no deben ya ser separados:



Este cuaternio caracteriza al sí-mismo psicológico, pues, como totalidad, debe incluir por definición los aspectos claros y oscuros, así como el sí-mismo comprende también lo masculino y lo femenino, simbolizándolos entonces como el cuaternio matrimonial[79]. Esto no es

[78] Sobre la experiencia del sí-mismo, cf. [Jung.] *Psychologie und Alchemie* [§§ 127 y sigs.: "Los mandalas en los sueños"] y *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [§§ 398 y sigs.].
* "Puramente natural" trata de traducir el adjetivo *naturhaft*, aproximadamente "que es de la índole de la naturaleza". [T.]

[79] Cf. sobre esto mis explicaciones en *Die Psychologie der Uebertragung* [§§ 425 ss.]

ningún descubrimiento nuevo, sino que se encuentra ya en los naasenos mencionados por Hipólito.[80] A causa de ello la individuación es un *mysterium coniunctionis*, pues el sí se experimenta como una unión nupcial de las mitades opuestas[81] y la totalidad reunida se representa en los mandalas que aparecen en forma espontánea.

Ya en época temprana se reconoció y se dijo que el hombre Jesús, hijo de María, era el principio de individuación. Así se expresa Basílides,[82] según Hipólito:[83] "Ahora, Jesús fue la ofrenda primicial de la distinción en especies (*phylokrínêsis*), y la Pasión no ocurrió con otro fin que la diferenciación de lo mezclado según las especies. De esta manera –dice–, la Filiatura, que había sido dejada en lo amorfo (*amorphía*), . . . debió ser dividida en especies (*deîn phylokrinethênai*), del mismo modo que Jesús fue dividido (*pephylokrinêtai*)".* Según la más bien complicada doctrina de Basílides, el Dios "que no es" crea una triple Filiatura (*hyiótês*): el primer "Hijo", de más sutil hechura, permanece en lo alto junto al Padre; el segundo, a causa de su índole más espesa (*pakhymêrestéra*), viene algo más abajo, pero "tiene alas, como Platón, en el *Fedro*, las da al alma".[84] El tercer Hijo, en cambio, como su naturaleza requiere purificación (*apokathársis*), cae profundamente en "lo amorfo". Esta "filiatura" es, pues, evidentemente, por su impureza, la más espesa y pesada. En estas tres emanaciones o manifestaciones del Dios "que no es" se reconoce sin dificultad la tricotomía espíritu-alma-cuerpo, o sea la de lo *pneumatikón*, lo *psykhikón* y lo *sarkikón*. El espíritu es lo más sutil y superior; el alma, como *"ligamentum spiritus et corporis"*, es más grosera que el espíritu, pero tiene "las

80 *Elenchos* V, 8, 2.

81 *Psychologie und Alchemie* [§ 333: "Las fases del proceso alquímico] y *Die Psychologie der Uebertragung* [§ 457: "La coniunctio"]

82 Basílides vivió en el siglo II.

83 *Elenchos* VII, 27, 8 y 12.

* Como ya se ha indicado, las citas se traducen lo más exactamente posible según la versión que utiliza Jung. Para confrontar este difícil pasaje, transcribimos la traducción de F. García Bazán (*Gnosis*, Ed. Castañeda, 1978 2, p. 325, quien coincide, en sentido y terminología, con A. Orbe, *Cristología gnóstica*, BAC, 2 vols., 1976): "Y estas cosas han sucedido, dice, para que Jesús sea primicias de la distribución de lo que está confundido (...) Por esto Jesús ha sido primicias de la distribución, y la pasión ha tenido lugar no por otro motivo [sino] para que las cosas confundidas se distribuyesen. Porque de ese modo, dice, es necesario que toda la filiedad que ha quedado en la deformidad. . . sea distribuida, según el modo en que también Jesús se ha distribuido". [T.]

84 *Op. cit.*, 20, 10.

alas del águila",[85] para elevar lo pesado a regiones más altas. Ambas son de hechura sutil, y por eso permanecen, como el éter y el águila, en la región de la luz o cerca de ella; mientras que el cuerpo, pesado, oscuro e impuro, está privado de luz, pero contiene sin embargo el germen divino de la tercera filiatura, en una *inconsciencia amorfa*. Jesús despierta a ese germen y a la vez lo purifica y capacita para la ascensión (*anadromê*),[86] y ello en virtud de que también en Jesús, por la Pasión (por la "puesta en cruz", o sea por la división en cuatro),[87] han sido diferenciados los opuestos. Jesús es, pues, el paradigma del despertar de la tercera Filiatura, que representa a la humanidad aguardando en lo oscuro. El es el *ésô anthrôpos pneumatikós*, el hombre espiritual interior.[88] Y constituye también una correspondencia completa con la Tricotomía, ya que Jesús, hijo de María, representa al hombre encarnado; pero su prefiguración intermedia es el segundo Cristo, el Hijo del Arconte supremo de la Hebdómada, y su primera prefiguración, el Cristo como hijo del Arconte supremo de la Ogdóada, o sea del demiurgo Yahvéh.[89] Esta tricotomía de la figura del *Anthrôpos* corresponde pues, exactamente, por una parte a las tres Filiaturas del Dios que no es, y por

[85] *Op. cit.*, 22, 15.

[86] La misma palabra se encuentra en el célebre pasaje de Zósimo sobre la *cratera* (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, LI, 8): *anádrame epì tò génos tò són* ("asciende hacia tu origen").

[87] Aquí debo referirme a la doctrina de Hóros de los valentinianos según Ireneo (*Adv. Haer.* I, 2, pág. 2 y sigs.). Hóros es una "fuerza" o numen, que se identifica con Cristo o por lo menos procede de él. Son sinónimos de Hóros ("límite"): *horothétês* ("el que pone límite"), *metagôgeús* ("el que guía más allá"), *karpistês* ("el que emancipa"), *lytrôtês* (redentor), *staurós* ("cruz"). Es, como Cristo, un ordenador y sustentador del universo (I, 2, 5). Cuando la *Sophía* "era sin forma ni figura, como un embrión", entonces "Cristo se apiadó de ella, la extendió a través de su propia cruz y le dio forma por medio de su fuerza", de modo que aquélla alcanzó por lo menos la existencia; y además El le dejó un "presentimiento de inmortalidad". Del texto resulta también la identidad entre la Cruz, Hóros y Cristo; imagen que ilustra Paulino de Nola:

> "reina como dios sobre todas las cosas Cristo,
> que, en la cruz extendida, por los cuatro extremos del leño
> alcanza las cuatro partes del dilatado mundo,
> para atraer a la vida a los pueblos de todas las playas"

(*Carmina* XIX, pág. 639 y sigs.) Sobre la cruz como "relámpago" divino, cf. [Jung.] *Zur Empirie des Individuazionsprozesses* [§ 533].

[88] *Elenchos* VII, 27, 5.

[89] *Loc. cit.* 26, 5.

otra a la tripartición de la naturaleza humana. Se trata, pues, de tres tricotomías:

I	II	III
Primera Filiatura	Cristo de la Ogdóada	espíritu
Segunda Filiatura	Cristo de la Hebdómada	alma
Tercera Filiatura	Jesús hijo de María	cuerpo

En la esfera oscura y pesada del cuerpo ha de buscarse la *amorphía*, la ausencia de forma, en que se encuentra la tercera Filiatura. Como ya se ha señalado, esa *amorphía* parece prácticamente sinónimo de "inconsciencia". Gilles Quispel ha llamado la atención sobre el concepto de *agnôsía* (= inconsciencia) en Epifanio: *hóte gàr exarkhês ho Autopátôr autòs en heautôi perieêkhe tà pánta ónta en heautôi en agnôsíâi* ("pues el Engendrado-de sí contenía en sí mismo todo lo que estaba en él en inconsciencia");[90] así como sobre el concepto de *anóeêton* en Hipólito,[91] cuya mejor traducción es el adjetivo "inconsciente". *Amorphía*, lo mismo que *agnôsía* y *anóeêton*, refiere al estado inicial de las cosas, o sea a la potencialidad de los contenidos inconscientes, que Basílides formula adecuadamente como el *ouk ón spérma. . . toû kósmou polymorphon homoû kai polyoúsion* ("el germen, en estado de no ser, multiforme y multipotencial").[92]

Esta imagen de la tercera Filiatura tiene cierta analogía con el *filius philosophorum* o el *filius macrocosmi* medieval, que igualmente representa al alma del mundo dormida en la materia.[93] Ya en Basíli-

[90] *Panarium* XXXI, 5.

[91] *Elenchos* VII, 22, 16.

[92] *Op. cit.*, VII, 21, 5. Quispel, *Note sur "Basilide"*.

[93] Con respecto a la naturaleza psicológica de las aserciones gnósticas, cf. Quispel, *Philo und die altchristliche Häresie*, pág. 432, donde cita a Ireneo (*Adv. haer.* II, 4, 2): "Lo que ellos dicen afuera y adentro [debe tomarse] según el conocimiento y el desconocimiento y no según el sentido local". La frase que sigue: "Pero en el pleroma, o en lo que el Padre abarca, y ha sido hecho por el demiurgo o por los ángeles, [todo] está abarcado por una magnitud inenarrable, como el centro en un círculo", ha de entenderse por lo tanto como figura de los contenidos inconscientes. Sobre el modo en que Quispel comprende la proyección, ha de hacerse la observación crítica de que esta última no quita para nada la *realidad* de un contenido psíquico; ni un hecho es irreal porque no pueda calificarse sino como psíquico. La psique es realidad por excelencia.

des el cuerpo recibe una particular e inesperada importancia, ya que en él y en su materialidad reside un tercio de la Divinidad manifestada. Esto no significa sino que se predica de la materia una considerable numinosidad, en la que veo una anticipación de ese sentido "místico" de la materia que aparece luego en la alquimia y –*last but not least*– en las ciencias naturales. Desde el punto de vista psicológico, es particularmente importante que Jesús corresponda a la tercera Filiatura y se constituya así en el paradigma del que produce el despertar, porque, en virtud de la Pasión, en él los opuestos se separan y por lo tanto se tornan conscientes, mientras que en la correspondiente Filiatura, la tercera, permanece en inconsciencia en tanto aquélla se encuentra en el estado de lo inconsciente y amorfo. Esto significa ni más ni menos que en la humanidad inconsciente hay latente un germen, que corresponde al paradigma de Jesús. Ahora bien; así como Jesús hombre sólo se hace consciente gracias a la luz que procede del Cristo superior y que ha dividido en él las naturalezas, así también, por la luz que Jesús irradia, despierta ese germen en el hombre inconsciente y determina una análoga diferenciación de los opuestos. Esta concepción corresponde exactamente al hecho psicológico de que la imagen arquetípica del sí-mismo aparece en cierta medida en los sueños, aun cuando la conciencia del soñador no contenga ninguna clase de representaciones de esa especie[94].

No quisiera cerrar este capítulo sin una observación que se me impuso considerando la importancia del asunto aquí tratado. El punto de vista de una psicología cuyo objeto sea el fenómeno psíquico pertenece evidentemente a las cosas difíciles de concebir y a menudo sujetas a malentendidos. Por eso, si, con riesgo de repetirme, vuelvo sobre lo esencial, lo hago sólo para prevenir ciertas falsas interpretaciones a que pueden dar lugar mis explicaciones anteriores y ahorrar así al lector dificultades innecesarias.

El paralelo que he trazado entre Cristo y el sí-mismo no es más que asunto psicológico, más o menos como no es sino de orden mitológico el paralelo entre Cristo y el pez. No se trata en modo alguno de una injerencia en la metafísica, o sea en el orden de la creencia. Las imágenes de Dios y Cristo que proyecta desde sí la imaginación religiosa son, inevitablemente y en determinada medida, antropomórficas y por lo

[94] Cf. [Jung.] *Psychologie und Alchemie* [§§ 52 pág. y "Sobre el mandala", §§ 122 págs.]; también *Zur Empirie des Individuationsprozesses.*

tanto, como cualesquiera otros símbolos, accesibles a la elucidación psicológica. Así como los antiguos creían, con el símbolo del pez, haber dicho algo más acerca de Cristo, así también pareció a los alquimistas que su paralelismo con la piedra filosofal elucidaba y profundizaba la imagen de aquél; y, como la simbólica del pez volvió a desaparecer con el curso del tiempo, así también ocurrió con el *lapis philosophorum.* Ahora bien; en relación con este símbolo, existen en verdad aserciones que arrojan sobre él una luz particular: concepciones que asignan a la piedra filosofal tanta importancia, que uno puede por lo menos entrar en dudas de si finalmente no acabó por tomarse a Cristo como símbolo de aquélla. Esto muestra un desarrollo que (con ayuda de ciertas referencias johánicas y paulinas) trae a Cristo al dominio de la experiencia interna inmediata y lo hace aparecer como una figura del hombre total. Con esto liga directamente, por así decirlo, la prueba psicológica de que existe cierto contenido arquetípico dotado de todas las propiedades que caracterizan también a la imagen de Cristo de cuño antiguo y medieval. Con ello se plantea para la psicología moderna una pregunta análoga a la que se da para la alquimia: ¿es el sí-mismo un símbolo de Cristo, o es Cristo un símbolo del *sí-mismo*?

En esta investigación he respondido afirmativamente a la segunda pregunta. Trato de mostrar cómo la imagen tradicional de Cristo reúne en sí las características de un arquetipo: las del sí-mismo. Mi propósito y mi método no dicen más, en principio, que, por ejemplo, la investigación de un historiador del arte cuando procura establecer los diversos influjos que han contribuido a configurar una determinada imagen de Cristo. De ahí que encontremos el concepto de "arquetipo" tanto en la historia del arte como en la crítica o la historia textual de los filólogos. El arquetipo psicológico sólo se distingue de sus aplicaciones paralelas en que se refiere a un hecho psíquico viviente y ubicuo, lo cual, en verdad, confiere a la cuestión una fisonomía algo diferente. Viene, pues, la tentación de asignar mayor peso a la actualidad viviente e inmediata del arquetipo que a la idea del Cristo histórico. Como se ha señalado, también puede establecerse en ciertos alquimistas una inclinación a poner en primer plano al *lapis* antes que a Cristo. Como todo propósito misional me es enteramente ajeno, quisiera declarar expresamente que no se trata aquí de una profesión de fe sino de comprobaciones científicas. Si uno se inclina a concebir el arquetipo del sí-mismo como el auténtico agente y por lo tanto a Cristo como símbolo de aquél, debe reflexionarse en que, entre *perfección* y *completez*, hay una esencial diferencia: la imagen de Cristo es de hecho perfecta (por lo menos, así se la concibe); el arquetipo (hasta donde se lo conoce) implica completez, pero está muy lejos de ser perfecto: es una paradoja, una aserción sobre lo indescriptible o trascendental. La realización del sí-mismo, que

debiera seguirse del reconocimiento de su supremacía, lleva, consiguientemente, a un conflicto fundamental; propiamente, a un estar suspendido entre los opuestos (lo que recuerda al Crucificado entre los dos ladrones), y a una casi totalidad, a la que le falta empero la perfección. La urgencia por alcanzar una *teleiôsis* ("perfección") en ese sentido es no sólo legítima sino además una peculiaridad innata del ser humano, que constituye una de las raíces más vigorosas de la cultura. Esa urgencia puede ser tan poderosa, que se convierta en una pasión capaz de arrastrarlo todo a su servicio. Uno tiende naturalmente a la perfección en todos los sentidos. El arquetipo, en cambio, se perfecciona en su completez, que representa una *teleiôsis* de muy otra especie. Cuando el arquetipo se hace dominante, entonces, conforme a su naturaleza arcaica, la completez *se impone coercitivamente* contra todo esfuerzo consciente. El individuo puede esforzarse por alcanzar la perfección ("Seréis, pues, perfectos [*téleioi*], como vuestro Padre celestial es perfecto", *Mat.* 5, 48), pero, en aras de su completez, debe, por así decirlo, *padecer* lo contrario de lo que se propone ("Hallo, pues, esta ley, que al querer yo hacer el bien, me encuentro con el mal en las manos", *Rom.* 7, 21).

A esta situación corresponde plenamente, por así decirlo, la imagen de Cristo: Cristo como hombre perfecto y como crucificado. Apenas podría concebirse imagen más fiel para el término del esfuerzo ético; en todo caso, nunca podría competir con ella la idea trascendental del sí, que sirve como hipótesis de trabajo para la psicología, pues, aunque es un símbolo, le falta el carácter de revelación como acontecimiento histórico. Esa idea es, lo mismo que las ideas orientales afines de *Âtman* o de *Tao*, producto, al menos en parte, del conocimiento, fundado no en la fe o en la especulación metafísica sino en la experiencia de que en ciertas circunstancias lo inconsciente produce espontáneamente un símbolo arquetípico de la totalidad. De este hecho puede inferirse que existe universalmente un arquetipo de esa especie, dotado de cierta cualidad numinosa. Y en efecto, hay de ello numerosos testimonios históricos así como material casuístico moderno.[95] Como lo muestra la representación figurativa ingenua y sin influjo externo de este símbolo, se le da máxima y central importancia, y ello precisamente porque representa una *coniunctio oppositorum*. Naturalmente, esto no puede ser comprendido sino como una paradoja, pues la unificación de los opuestos no puede pensarse sino como anulación de los mismos. La paradoja se anexa a todo hecho trascendental, porque reproduce adecuadamente su carácter indescriptible.

95 Véase sobre este punto: [Jung.] *Gestaltungen des Unbewussten.*

Ahora bien; cuando el arquetipo del sí-mismo se torna dominante, resulta como inevitable consecuencia psicológica ese estado conflictivo expresado intuitivamente por el símbolo cristiano de la crucifixión: ese estado de irredención (*Unerlöstheit*) que sólo puede llegar a su fin con el "*consummatum est*". El reconocimiento del arquetipo no soslaya, pues, en modo alguno el misterio cristiano, sino que crea de toda necesidad precisamente la precondición psicológica sin la cual la "redención" pareciera carecer de sentido. En efecto, "redención" no significa retirarle a uno una carga que nunca se propuso llevar. Sólo el humano completo vivencia cuán insoportable es el hombre para sí. Por eso, desde el punto de vista cristiano, en mi opinión por lo menos, no hay nada esencialmente objetable en que alguien se considere obligado a la tarea de la individuación que la naturaleza nos impone y a la aceptación de la totalidad o completez. Si lo hace de modo deliberado y consciente, evita las secuelas dañosas de una individuación reprimida; es decir, si asume voluntariamente la completez, no tiene ya que hacer la experiencia de que le sobrevenga contra su voluntad y en forma negativa. Esto es como decir que si uno debe necesariamente bajar a un pozo profundo, hará mejor en acometer la empresa con todas las medidas precautorias, y no dejar que llegue el momento en que se precipite de espaldas por el agujero.

La incompatibilidad de los opuestos en la psicología cristiana se debe a la exacerbación moral de los mismos. Esto se nos aparece como natural, aunque, históricamente visto, procede de la herencia paleotestamentaria con su legalismo ético. Este influjo particular falta, a ojos vistas, en Oriente, en las religiones filosóficas de la India y de la China. Pero preferiría aquí no discutir el problema de si esa agudización de los opuestos, que agudiza también el sufrimiento, no representa empero un grado más alto de verdad; sólo quisiera expresar el deseo de que se considere el momento actual de la historia del mundo, que desgarra a la humanidad, como nunca antes, en dos mitades aparentemente inconciliables, a la luz de nuestra antes aludida regla psicológica: cuando un suceso interno no se hace consciente, entonces acaece externamente como destino; es decir: si el individuo se mantiene unitario y no hace conscientes sus antítesis internas, entonces el mundo tiene que representar ese conflicto y quedar partido en dos.

Capítulo VI

EL SIGNO DE PISCIS

La figura de Cristo no es tan unívoca como se quisiera. No entiendo referirme aquí a las enormes dificultades que resultan de la comparación entre el Cristo de los Sinópticos y el de Juan, sino aludir al asombroso hecho de que en la hermenéutica patrística, que se remonta a la Iglesia primitiva, Cristo tiene en común con el diablo una serie de símbolos o "alegorías", como el león, la serpiente (*serpens; coluber* = "culebra"), el ave (diablo = *nocturna avis*), el cuervo (Cristo = *nycticorax* = "cuervo nocturno"), el águila y el pez; y que Lucifer, la *stella matutina*, designa tanto a Cristo como también al diablo [1]. Junto con la serpiente, el pez es sin duda una de las alegorías más antiguas. Hoy preferimos el término "símbolo", por cuanto tales sinónimos contienen algo más que mera alegoría, como lo ilustra sobre todo el símbolo del pez. No es verosímil que *Ikhthys* sea un mero anagrama de I *(êsoûs)* Kh *(ristòs)* Th *(eoû) (h)* Y *(iòs)* S *(ôtêr)* ["Jesu-Cristo Hijo de Dios Salvador"],[2] sino que más bien la designación simbólica representa un

[1] Colecciones tempranas de tales alegorías se encuentran en el *Anchoratus* de Epifanio y en san Agustín (*Contra Faustum*, lib. XII, cap. XXIX s.). Sobre *nycticorax y aquila* cf. Euquerio (Eucherius), *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, cap. 5 [col. 740].

[2] S. Agustín (*De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. XXIII [col. 808] cuenta que el procónsul Flacciano, con el cual sostenía un diálogo sobre Cristo, fue por un libro que contenía los cármenes de la Sibila Eritrea y le mostró el lugar donde la frase arriba citada, que representa el acróstico *IKhThYS*, aparecía como tal formando un carmen profético-apocalíptico de la Sibila, en la siguiente forma: "Como señal del

hecho más complejo. (Entiendo el símbolo, como lo he señalado en otro lugar, no en sentido alegórico o semiótico, sino en su sentido propio, de la mejor descripción y formulación posible de un objeto no cognoscible íntegramente. Este es el sentido en que se llama *symbolum* al Credo.) El acróstico mencionado da más bien la impresión de que se lo haya construido artificialmente con el fin de explicar un término *Ikhtys* ya existente y difundido.[3] En efecto, el símbolo del pez tenía precisamente en Asia anterior una rica prehistoria, empezando por Oannes, el dios pez babilonio, y sus sacerdotes revestidos de piel de pez, hasta llegar a las manducaciones sagradas de pescado en el culto de la Dérketo-Artagatis fenicia y a las oscuridades de la inscripción de Abercio,[4] y desde el pez salvador de Manu en la lejana India hasta la consumición eucarística de pescado de los "caballeros tracios" en el Imperio Romano.[5] Para nuestro propósito es inútil examinar circunstanciadamente este copioso material. Como lo han mostrado Franz Josef Dölger y otros, existen dentro del mundo de ideas cristianas primitivas y, por así decirlo, en estado puro, suficientes motivos y ocasiones para la simbólica del pez. Recordaré sólo la regeneración por el baño bautismal, en que los bautizandos flotan como peces.[6]

En virtud de esta gran difusión del símbolo del pez, no es de ninguna manera extraordinario que aparezca en cualquier lugar o momento de la historia. Pero la súbita reviviscencia de ese símbolo y su identificación

---

Juicio la tierra se empapará en sudor,/ del cielo advendrá el Rey que lo será por los siglos, / a saber: presente en carne para juzgar al orbe. / De donde el incrédulo y el fiel reconocerán a Dios, / el Alto con los Santos, ya en el término mismo del evo. / Así estarán presentes con su carne las almas que él mismo juzga. . ." El original griego se encuentra en el libro VIII de los *Sibyllina Oracula* [págs. 723 y sigs.]

[3] Cf. sobre este punto Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, pág. 69, n. 1.

[4] De esta inscripción quisiera citar sólo la sección central, donde se dice: "Pero tuve doquiera un compañero de viaje, pues hice que Pablo se sentara en el carro. Pero la Fe llevaba siempre adelante (como guía) y doquiera ofrecía por comida un pescado de la fuente, grandísimo, puro, que una santa Virgen había cogido. Y este (pez) presentaba ella (la Fe) a los amigos para comer, (ella) que tiene buen vino, dándo(nos) bebida mezclada, con pan" (Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, pág. 424). Para más detalles, *vide infra*.

[5] [Sobre este punto, cf. Goodenough, *Jewish Symbols in Graeco-Roman Period*, V. pág. 13 y sigs.]

[6] Dölger, *YXOYC. Das Fischsymbol in frühcristlicher Zeit* [inscripción de Abercio en pág. 8 y sigs.].

con Cristo ya en los primeros tiempos de la Iglesia hace conjeturar la existencia de otra fuente. Se trata de la *astrología*, sobre la cual, según parece, Friedrich Münter ha llamado por primera vez la atención.[7] Alfred Jeremias[8] vuelve a la misma idea y menciona que un comentario judío del siglo XIV al *Libro de Daniel* esperaba que la venida del Mesías se produjera bajo el signo de Piscis. Münter, en una publicación posterior,[9] menciona ese comentario como perteneciente a don Isaac Abarbanel (nacido en Lisboa en 1437, muerto en Venecia en 1508).[10] En él se explica que la casa de Piscis sería la de la justicia y de la magnificencia radiante (*domicilium Iovis:* Júpiter en Piscis). En el año del mundo 2365,[11] se habría producido una conjunción mayor de Saturno y Júpiter en Piscis.[12] Además, estos dos grandes planetas serían los más importantes para el destino del mundo, en particular para el de los judíos. Tal conjunción habría ocurrido tres años antes del nacimiento de Moisés. (Lo que, naturalmente, es legendario.) Abarbanel esperaba, pues, la venida del Mesías bajo el signo de Piscis, es decir, para la conjunción de Júpiter y Saturno en ese signo. No fue el primero que expresó tal esperanza. Encontramos datos concordantes ya con cuatro siglos de anterioridad; por ejemplo, rabí Abraham ben Jiyyá († ca. 1136) habría recomendado esperar al Mesías con motivo de la conjunción mayor de 1464 en Piscis; y lo mismo Samuel ben Gabirol (1020-1070).[13] Estas ideas astrológicas se hacen comprensibles si se considera que Saturno es el astro de Israel y que Júpiter significa el "Rey" (la Justicia). A Piscis, domicilio de Júpiter, corresponden Mesopotamia, Bactriana, el Mar Rojo y Palestina.[14] *Keván* (Saturno) se menciona en

[7] *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, p. 49, donde meciona a *Abrabanel* (¡sic!), "que con toda verosimilitud ha abrevado en fuentes más antiguas".

[8] *Op. cit.*, pág. 69.

[9] *Der Stern der Weisen*, págs. 54 y sigs.

[10] Yitzjaq Abravanel ben Y^e^hûdá. El comentario sobre *Daniel* apareció con el título *Ma'yenê ha-y-y^e^shû'a* ("Fuentes de la salvación"), Ferrara, 1551.

[11] Corresponde al año 1396 a.C.

[12] La conjunción ocurrió en realidad en Sagitario. Las *coniunctiones magnae* del trígono del agua (Cáncer, Virgo, Piscis) caen en los años 1800 a 1600 y 1000 a 800 a.C.

[13] Anger, *Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi*, p. 396, y Gerhardt, *Der Stern des Messias. Das Geburts-und Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung*, págs. 54 y sig.

[14] Gerhardt, *op. cit.*, pág. 57. Ptolomeo y, basado en él, el Medioevo, relacionan Palestina con Aries.

Amós 5, 26 como "estrella de vuestro Dios".[15] Jacobo de Sarug († 521) dice que los israelitas veneraban a Saturno. Los sabeos le llamaban "dios de los judíos".[16] El *sabbat*, ingl. *saturday*, sábado, es el día de Saturno. Albumásar[17] atestigua que Saturno es el astro de Israel.[18] En la astrología medieval Saturno es la sede del diablo.[19] Saturno y Ialdabaot, el demiurgo y supremo arconte, tienen en común la cara de león. Orígenes, refiriéndose al diagrama de Celso, menciona que Miguel. como primer arcángel del creador, tiene "forma leonina".[20] Miguel está evidentemente en lugar de Ialdabaot, que, como Orígenes establece, es idéntico a Saturno.[21] El demiurgo de los naasenos es "un Dios ígneo, el cuarto según su número".[22] En la doctrina de Apeles, emparentada con la de Marción, había "un tercer Dios, el que habló a Moisés, y es ígneo, y además un cuarto, el hacedor del mal".[23] Entre el Dios de los naasenos y el de Apeles existe evidentemente una estrecha relación, lo mismo que, según es patente, con Yahvéh, el demiurgo del Antiguo Testamento.

Saturno es un astro "negro",[24] y, desde antiguo, maléfico. "Dra-

[15] "Mas llevaréis a Sikkut, vuestro rey, y a Keván,. . . estrella de vuestro Dios". A esto se refiere también Esteban en su apología (*Apolog.* 7, 43): "Y vosotros habéis llevado la tienda del Moloc y la estrella del dios Keván". La *Vulgata* trae *"sidus dei vestri Rempham"* (gr. *Rhomphá*), lectura corrupta de *Keván*. [*N. del T.*: el texto hebreo usual trae *Sikkût* por *Sakkût* y *Kiyyôn* por *Keván*, siendo los segundos términos variantes de los primeros; cf. la *Biblia hebraica* de Kittel.]

[16] Dozy y de Goeje, *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, pág. 350.

[17] Abû -Ma'shar, fallecido en 885.

[18] Gerhardt, *op. cit.*, pág. 57. También Pedro de Alíaco: "Pero Saturno, como dice M. es de significación para el pueblo judío o su fe" (*Concordantia astronomiae cum theologia*, III, cap. 34, fol. g4).

[19] Reitzenstein, *Poimandres*, pág. 76.

[20] *Contra Celsum* VI, 30.

[21] *Op. cit.*, VI, 31: "Pero dicen que este ángel, semejante a un león, tiene relación necesaria con el astro Saturno." Igualmente *Pistis Sophia*, cap. 31 [págs. 32 y sig.]. Para más detalles, véase Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis.*

[22] Hipólito, *Elenchos* V, 7, 30.

[23] *Elenchos* VII, 38, 1. Sobre el "Cuarto" cf. [Jung.] *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [§§ 243 y sigs.: "El problema del cuarto"].

[24] Por eso entre los sabeos la imagen de Saturno debía hacerse de plomo o de piedra negra; cf. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* II, pág. 383.

gons, serpents, scorpions, vipères, renards, chats et souris, oiseaux nocturnes et autres engeances sournoises sont le lot de Saturne", dice Bouché-Leclercq.[25] Notablemente, también el asno pertenece a los animales saturnios,[26] y como tal representa un teriomorfismo del Dios judío. Una figuración del asno está en el conocido crucifijo burlesco del Palatino.[27] Tradiciones de esta especie se encuentran en Plutarco,[28] Diodoro,[29] Josefo[30] y Tácito.[31] Sabaot, el séptimo arconte, tiene forma de asno.[32] A esta clase de rumores se refiere Tertuliano: "Somniastis caput asininum esse deum nostrum" y "quod asinarii tantum sumus".[33] Como se ha mencionado antes, el asno pertenece a Tifón.[34] En los textos tempranos, por cierto, el asno es el atributo del dios solar, y sólo más tarde se convierte en figura del mundo subterráneo (*âpep*) y del mal (Seth).[35]

[25] *L'Astrologie grecque*, pág. 317.

[26] Bouché-Leclercq (*op. cit.*, pág. 318) conjetura una de las conocidas "etimologías" antiguas: el *ónos* (asno) contenido en *Krónos* (Saturno), apoyándose en un chiste que se encuentra en Diodoro de Mégara. El fundamento de la analogía Saturno-asno cala más hondo, en la naturaleza del asno, al que se considera *animal frigidum, indocile, tardum . . . longae vitae*" (animal frío, indócil, obtuso, . . . longevo) (de *Physiognom. graec.* II, págs. 136 y 139, cit. por Bouché-Leclercq, pág. 318 n.). Encuentro en Polemón, *Physiognomia*, las siguientes referencias al asno salvaje: *fugax, pavidus, stolidus, indomitus, libidinosus, zelotypus feminssuas tuens* ("huidizo, temeroso, torpe, indómito, libidinoso, que vigila celoso a sus hembras") (*Scriptores physiognomici Graeci et Latini*, I, cap. II, pág. 182).

[27] Puede ser una anticipación de esto esa tradición egipcia sobre el martirio de Seth representada en Dénderah. Seth está atado a "la picota de los esclavos", tiene una cabeza de asno, y Horus está delante de él con un cuchillo en la mano. (Mariette, *Dendérah* IV, fig. 56)

[28] *Quaestiones convivales* IV, 5.

[29] XXXIV, 1.

[30] *Contra Apionem* II, 7-8.

[31] *Historiarum* libr. IV, 3.

[32] Epifanio, *Panarium* XXVI, 10.

[33] "Habéis soñado que nuestro dios es una cabeza de asno"; "que no somos sino gente de asnos" (*Apologeticus adversus gentes* XVI [col. 364 y sig.]).

[34] Plutarco, *De Iside et Osiride*, cap. 31 y 50. En cap. 31 Plutarco menciona que la leyenda de la fuga de Tifón a lomo de asno y de la procreación de sus dos hijos, Jerosólimo y Judeo, no es egipcia sino que pertenece a los *ioudaïká*.

[35] En un himno a Râ del papiro Ani se dice: "Pueda yo seguir an-

Según la tradición medieval, la religión judía tendría su origen en una conjunción de Júpiter y Saturno, la islámica en una conjunción de Júpiter y Venus, la cristiana en una conjunción de Júpiter y Mercurio, y el Anticristo en la de Júpiter con la Luna.[36] Al contrario de Saturno, Júpiter es un astro bienhechor. En la concepción irania, Júpiter representa la vida y Saturno la muerte.[37] Por lo tanto, la conjunción de Júpiter y Saturno significa *la unión de los opuestos extremos.* En el año 7 a. C. sucedió esta célebre conjunción no menos de tres veces en el signo Piscis. La máxima aproximación se produjo el 29 de mayo de ese año, con una distancia de sólo 0,21°, o sea menos que la mitad del ancho de la luna llena.[38] Esta conjunción ocurrió en medio de la comisura "prope flexum lini piscium".[39] Desde el punto de vista astrológico, esta conjunción debe haber aparecido como particularmente significativa, porque la aproximación de ambos planetas fue excepcionalmente grande y por lo tanto de impresionante luminosidad. Además, heliocéntricamente considerada, la conjunción tuvo lugar en la proximidad del punto equinoccional, que se encontraba entonces entre Aries y Piscis, y por lo tanto entre el fuego y el agua.[40] Otro rasgo, importante para el juicio astrológico es que Marte se encontraba en oposi-

---

dando por la tierra, abatir al Asno, aplastar a la enemiga, la serpiente Sebau; pueda yo destruir a Âpep en su hora" (Budge, *The Gods of the Egyptians* II, pág. 367).

[36] Albumásar, lib. II "De magnis coniunctionibus", trat. I, dif. 4, pág. a8: "Si [Júpiter] estuviere en conjunción con Saturno, significará que la fe de los ciudadanos de ella es el judaísmo. . . Y si la Luna ha estado en conjunción [con Saturno], ha significado duda o perturbación y cambio y abjuración de la fe: y ello a causa de la rapidez de declinación de la Luna y la celeridad de su movimiento y su poca permanencia en el signo" (Pedro de Alíaco, en *Concordantia astronomicae veritatis*, II, cap. 62, d4. Heidegger, *Quaestiones ad textum Lucae VII, 12-17*, cap., IX menciona que Abû Mançur (Albumanásar) en la *Introductio maior* del tratado 6, pone la vida de Cristo, como la de Mahoma, en conexión con los astros. Cardano (*Commentarium in Ptolemaeum De astrorum iudiciis*, V, pág. 188) asigna al cristianismo la conjunción Mercurio-Júpiter, al judaísmo la de Mercurio-Saturno, al islamismo la de Mercurio-Marte, y la de Mercurio-Venus caracteriza según él la idolatría.

[37] Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I. pág. 24.

[38] Gerhardt, *Der Stern des Messias*, pág. 74.

[39] [Cera de la curvatura de la línea de Piscis.]

[40] Calculado sobre la base de Peters y Knobel, *Ptolemy's Catalogue of Stars.*

ción con ambos planetas, o sea que el planeta de la naturaleza impulsiva estaba en relación antitética con la conjunción, lo que es precisamente característico del cristianismo. Si nos atenemos al cálculo de Gerhardt, según el cual la conjunción se produjo el 29 de mayo del año mencionado, resultaría que para la natividad de Cristo estaba Sol en Géminis. La posición solar particularmente importante para la natividad masculina es precisamente Sol en Géminis, el signo doble.[41] Este hecho evoca irresistiblemente la pareja de hermanos egipcia, Horus y Seth, el sacrificador y la víctima (cf. nota 27 acerca del "martirio" de Seth), que en cierto sentido prefigura el drama del mito cristiano. Por cierto, en el mito egipcio es el malo el sacrificado en la "picota de los esclavos".[42] Pero la pareja de hermanos Heru-ur (el llamado Horus el mayor) y Seth se representa ocasionalmente, como lo hemos mencio-

[41] El Medioevo estableció diversos horóscopos ideales para Cristo. Albumásar y Alberto Magno tomaron como ascendente Virgo; Pedro de Alíaco (1356-1420), Libra; y lo mismo Cardano. Pedro de Alíaco dice: "Pues Libra es un signo humano, o sea del liberador del hombre, ya que (es signo) de hombre sabio, justo y espiritual" (*Concordantia*, cap. II). Johann Kepler, en cambio, en su *Discurs von der grossen Conjunction* (pág. 701), dice que Dios mismo ha trazado "esta clase de grandes conjunciones con extraordinarias y maravillosas estrellas que aparecen en el alto cielo, y también con obras notables de su divina providencia"; y prosigue: "Consecuentemente, ha dispuesto el nacimiento de su hijo Cristo nuestro Salvador exactamente en el tiempo de la gran conjunción en el signo de Piscis y de Aries, cerca del punto equinoccial". Heliocéntricamente visto, la conjunción se situó poco antes del punto equinoccional, lo que le presta, astrológicamente, una especial significación. Pedro de Alíaco (*Concordantia*, fol. b recto) dice: "Pero es una conjunción mayor la de Saturno y Júpiter al comienzo de Aries." Estas conjunciones acaecen cada veinte años y se sitúan cada 200 años en el mismo trígono de elementos. Pero la misma posición sólo puede repetirse cada 800 años. Albumásar (*De magnis coniunct.*, trat. 3, dif. 1, fol. d8 recto) dice que se manifiestan "por cambios de secta y de oficios y cambios de leyes y . . . por el advenimiento de profetas y agorerías y de milagros en las sectas y de oficios en los reinos". [El último miembro de frase se leería literalmente (quizá contra la intención del redactor, pues se trata de un latín bastante torpe): "y de milagros en las sectas y (en los) oficios de los reinos." T.]

[42] La crucifixión era, como es notorio, un suplicio para esclavos. En esta conexión, es de mencionar que la cruz con la serpiente en vez de la figura del Crucificado aparece con cierta frecuencia en el Medioevo, así como modernamente en sueños y fantasías de personas desconocedoras de esa tradición. Un característico sueño de esta especie es el siguiente: *El soñador asiste en el teatro a un auto sacramental de la Pasión. El que personifica al Salvador, en camino hacia el Gólgota, se transforma súbitamente en una serpiente o un cocodrilo.*

nado, en la forma de un solo cuerpo con dos cabezas. El planeta Mercurio se adjudica a Seth, lo que es interesante en vista de la tradición que pone el origen del cristianismo en la conjunción Mercurio-Júpiter. En el Nuevo Imperio (19ª dinastía) Seth aparece en el Delta como Sutekh. En la nueva capital edificada por Ramses II, uno de los distritos estaba consagrado a Amón, pero a Sutekh el otro.[43] Aquí habrían trabajado como esclavos los judíos.

También pertenece al doble aspecto de Cristo la leyenda de la *Pístis Sophía*, que se originó en Alejandría en el siglo III. María habla a su hijo Jesús: "Cuando tú eras pequeño, antes que el Espíritu hubiese venido sobre ti, mientras tú te encontrabas con José en una viña, de lo alto vino el Espíritu hacia mí, a mi casa, semejante a ti, y yo no lo había reconocido, y pensé que eras tú. Y me habló el Espíritu: '¿Dónde está Jesús, mi hermano, para que vaya a su encuentro?' Y, cuando me hubo dicho esto, quedé desconcertada y pensé que fuese una aparición para tentarme. Entonces así de él y lo até al pie del lecho de mi casa, mientras salía al campo en busca de ti y de José, hasta que os encontré en la viña, donde José ponía tutores a las vides. Ocurrió entonces que, al oír tú las palabras que decía a José, comprendiste esas palabras, te regocijaste y hablaste así: '¿Dónde está él, para que le vea?; pues le aguardaba en este lugar'. Pero sucedió que, al oírte José decir estas palabras, se turbó; y enseguida fuimos subiendo, entramos en la casa y encontramos al Espíritu atado al lecho. Y miramos a él y a ti, y te encontramos semejante a él; y se soltó al que estaba atado al lecho, él te abrazó y te besó, y tú también lo besaste, y fuisteis uno".[44]

Como resulta del contexto de esta perícopa, Jesús corresponde allí a la "Verdad que brota de la Tierra", y el Espíritu semejante a él corresponde a la "Justicia (*dikaiosynê*) que mira desde lo alto". El texto dice: "La 'Verdad', en cambio, es la fuerza que, porque tú estabas en los lugares inferiores del Caos, ha salido de ti. Por eso tu fuerza ha dicho a través de David: 'La Verdad brotó de la Tierra', porque tú estabas en los lugares inferiores del Caos".[45] Según esto, se concibe a Jesús como una personalidad doble, que por una parte brota desde el Caos o la *Hylê* y por otra desciende del cielo como pneuma.

Difícilmente podría darse a la *phylokrínêsis* o diferenciación de las "naturalezas", característica del Redentor gnóstico, una representación

[43] Erman, *Die Religion der Aegypter*, pág. 137; Budge, *The Gods of the Egyptians* II, pág. 303.

[44] *Pistis Sophia*, págs. 89 y sig.

[45] Cf. el pez que, según san Agustín, fue "extraído de la profundidad" [*op. cit.*, pág. 88].

más plástica que la ofrecida por las determinaciones temporales astrológicas. Estas representaciones astrológicas, por completo viables para la Antigüedad, implican eminentemente un doble aspecto[46] para la natividad que cae en ese punto del tiempo, y se comprende cuán plausible hubo de resultar para el pensamiento astrológico de la época el naciente mito Cristo-Anticristo. Sobre la estructura antitética de Piscis tenemos un testimonio que, en cualquier caso, es bastante antiguo, anterior al siglo VI: en el *Talmud* se dice: "Cuatro mil doscientos noventa y un año después de la Creación (o sea, para el 530 de nuestra era) quedará el mundo huérfano; siguen luego la guerra de los *tannînîm* (*monstruos marinos*), la guerra de Gog y Magog,[47] y después los días mesiánicos; sólo al cabo de siete mil años el Santo, alabado sea, restaurará su mundo. Rabí Ajá, hijo de Rabá, ha dicho: Así fue enseñado, al cabo de cinco mil años".[48] El talmudista rabí Shelomó Yitzjaqí,

[46] En conexión con este punto ha de mencionarse la figura de los "gemelos salvadores (*sôtêres*)" en la *Pistis Sophia*, págs. 2, 12 y *passim*.

[47] Mencionado también en la crónica de Tábarî (I, cap. 23, pág. 67). El Anticristo es allí el rey de los judíos, que aparece con Gog y Magog. Aquí puede haber una alusión a *Apoc.* 20, pág. 7 y sig.: "Y cuando se hubieren cumplido los mil años, será Satanás soltado de su prisión, y saldrá a seducir a las gentes que están en los cuatro ángulos de la Tierra, Gog y Magog, con el fin de reunirlos para la batalla. . .". El barón von Wacker-Barth (*Merkwürdige Geschichte der weltberühmten Gog und Magog*, pp. 18 s.) informa, según una historia universal inglesa que apareció en alemán en 1760, que ciertos escritores árabes decían que los *Yâdjûdj* ["Gog"] serían "de más que ordinaria estatura", mientras que los *Mâdjûdi* ["Magog"] "no pasarían de un palmo". Esta noticia apunta, pese a la oscuridad de su origen, a una oposición entre Gog y Magog, por la cual forman un paralelo con el símbolo de los Peces. San Agustín, en el pasaje: "Las gentes que están en los cuatro confines de la tierra, Gog y Magog", interpreta a los primeros (Gog) como *tectum* (techo, casa), y a los segundos (Magog) como *de tecto* (desde el techo), o sea como a alguien *qui procedit de domo* (que sale de la casa); *"ut illae sint tectum, ipse de tecto"*, o sea que los pueblos son la casa; el diablo empero habita en la casa y sale de ella (*De civitate Dei*, lib. XX, cap. XI [VII, col. 946]. En san Agustín se basa el *Compendium theologicae veritatis*, atribuido sucesivamente a Alberto Magno, Hugo de Estrasburgo y Juan de París. Es la fuente principal de la leyenda del Anticristo. Con referencia a Agustín, se dice allí que Gog significa *occultatio* y Magog *detectio* (Libell. 7, cap. 11). Así queda, por lo menos para la Edad Media, asegurada la oposición entre Gog y Magog. Se trata del motivo de los hermanos o del doble. Albumásar denomina al sexto "clima" (inclinación hacia el polo Norte) el de Gog y Magog y le asigna Géminis o Virgo (*De magnis coniunct.*, trat. 4, dif. 12, pág. g 8).

[48] Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, IX, p. 66. Rabbí Janán ben Tajlifá, en cuyos labios se pone el relato de la mencionada profe-

llamado Rashí (1039-1105), observa que *tannînêm dagîm* = "peces", para lo cual es de suponer que se apoya en alguna fuente más antigua, ya que no da esa explicación, según acostumbra en otro caso, como opinión propia. La observación es importante en cuanto que, primeramete, presenta la guerra de los peces como un acontecimiento del fin de los tiempos (según lo es la lucha entre Behemot y Leviatán, *vide infra*), y, segundo, porque es el documento más antiguo sobre el carácter antitético del símbolo de los Peces. Aproximadamente de la misma época (el siglo XI) procede un *Génesis* johánico apócrifo, en que se mencionan los dos peces, esta vez en inequívoca figuración astrológica. Ambos documentos se sitúan, pues, en los comienzos del segundo milenio de la era cristiana, esa época crítica sobre la que volveré en el curso de esta investigación.

El año 531 está caracterizado astrológicamente por una conjunción de Júpiter y Saturno en Géminis. Este signo representa una pareja de hermanos, que no carece de oposiciones internas. Los griegos la interpretaban como representación de los Dioscuros (los "donceles de Zeus"), los hijos engendrados en Leda por el cisne y nacidos del huevo. Pólux era inmortal, mientras que Cástor compartía el destino humano. Según otra interpretación, Géminis representaría a Apolo y Hércules, o a Apolo y Dióniso. Ambas versiones apuntan a una cierta oposición entre ambos miembros. Además, astronómicamente el signo aéreo Géminis está en cuadratura, o sea en un aspecto desfavorable, con respecto a la conjunción del año 7 a.C. La antítesis interna de ese signo podría arrojar alguna luz sobre la profecía de la "guerra de los *tannînîm*", que Rashí interpretaba como "peces". Según se ha señalado, de la datación de la natividad de Cristo resulta que se hallaba Sol en Géminis. El motivo de los hermanos aparece también muy tempranamente en conexión con Cristo, entre judeocristianos y ebionitas.[49]

Por lo dicho, uno podría quizá conjeturar que la antes mencionada profecía talmúdica se basa en presupuestos astrológicos.

Ya era bien conocido por los astrólogos de la Antigüedad el fenómeno de la precesión de los equinoccios. Así, Orígenes, apoyándose en las observaciones y cálculos de Hiparco,[50] lo utiliza como argumento acertado contra una astrología que se funde en los llamados *morphômata*

---

cía, figura en la lista de los amoreos (doctores del Talmud) y pertenece al siglo III d.C.

[49] Cf. Epifanio, *Panarium* XXX.

[50] Hiparco pasa por el descubridor de la precesión; Boll, *Sphaera*, pág. 199.

(las constelaciones reales).[51] Esto no vale, por cierto, contra la distinción, ya presente en la astrología antigua, entre los *morphómata* y los *noêtà zôidía* (las constelaciones zodiacales ficticias).[52] Si entendemos el año 7000 de la profecía como el año 7000 desde la creación del mundo, ese año corresponde al 3239 de la era cristiana. En esa fecha, el punto vernal se habría desplazado, respecto de su posición actual, en unos 18° sobre Acuario, o sea sobre la constelación del eón siguiente. Como un astrólogo del siglo II o III estaba familiarizado con la precesión equinoccial, cabe la pregunta de si los indicados datos cronológicos están o no en conexión con puntos de vista astrológicos. En todo caso, el Medioevo se había ocupado en el cálculo de las *coniunctiones maximae* y *magnae*, así por ejemplo Pierre d'Ailly y Cardano.[53] Aquél había situado la primera *coniunctio maxima* (Júpiter y Saturno en Aries) después de la creación del mundo, en el año 5027 a.C.; éste había calculado para la décima el 3613 d.C.[54] Pero ambos habían supuesto un lapso excesivo para la repetición de la *coniunctio* en el mismo signo. El valor astronómico real de ese lapso es de alrededor de 795 años, según lo cual la conjunción mencionada caería aproximadamente en 3234 d.C. Este punto temporal es, naturalmente, de extrema importancia para la especulación astrológica.

En lo que respecta a los 5000 años, este período nos lleva al año 1239 d.C. Llegamos así a una época que se caracteriza por inestabilidad espiritual, herejías revolucionarias y expectativas milenaristas, a la vez que por la fundación de las órdenes mendicantes, que dio nuevo impulso al monaquismo. Una de las voces más poderosas e influyentes

[51] Orígenes, *Commentaria in Genesim*, vol. III, libr. I, 14, 11 [col. 79]: "En efecto, se conoce un teorema que muestra que el círculo zodiacal, al igual que los planetas, es llevado de Occidente a Oriente en un grado cada cien años. . . Puesto que una cosa es la duodécima parte (1 *zodion*) que la mente concibe y otra la que se conoce, en cierto modo, sensorialmente, sin embargo se tendrá la verdad de la cosa sólo por la que la mente concibe y que puede o no tenerse por segura." El año platónico se calculaba entonces en 36.000 años. Tycho de Brahe obtuvo 24.120 años. La constante de precesión es de 50" (50,3708"), y la revolución completa (360°) dura 26.000 (25.725,6) años.

[52] Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, pág. 591[2]; Knapp, *Antischia*; Boll, *Sphaera*.

[53] La teoría de las conjunciones fue redactada por los árabes, en particular por Messáhal, a mediados del siglo IX. Cf. Strauss, *Die Astrologie des Johannes Kepler*. pág. 98.

[54] También Pierre d'Ailly, partiendo de un lapso de 960 años entre dos conjunciones máximas, habría establecido el 3613 d.C.

de las que anunciaban el advenimiento de una nueva edad era la de Joaquín de Fiore († 1202), cuyas doctrinas fueron condenadas ya en 1215 por el cuarto concilio de Letrán. El esperaba para un futuro relativamente próximo la apertura del séptimo sello del *Apocalipsis*, es decir, el tiempo del "Evangelio eterno" y del señorío del *intellectus spiritualis*, la era del Espíritu Santo. Este tercer eón, decía, había empezado con san Benito, el fundador de la orden benedictina (el primer claustro se construyó probablemente pocos años antes de 529). Un joaquinita, el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino, anunciaba en su *Introductorius in evangelium aeternum*, aparecido en París en 1254, que los tres libros principales de Joaquín representaban el Evangelio eterno y que éste, en el año 1260, sustituiría al Evangelio de Jesucristo.[55] Joaquín, como es sabido, veía en el monaquismo al auténtico portador del Espíritu Santo y sobre esta base databa el comienzo oculto de la nueva era en vida de san Benito, que con la fundación de su orden dio nacimiento al monaquismo occidental.

Ya Pedro de Alíaco consideraba importante la época de Inocencio III (1198-1216). Alrededor de 1189, decía, se había completado nuevamente la serie de las revoluciones de Saturno ("completae anno Christi 1189 vel circiter"), y entonces había condenado el Papa un escrito de fray Joaquín,[56] así como la doctrina herética de Amalrico.[57] Este último es el teólogo y filósofo Amalrico de Bena († 1204), que pertenece al movimiento general de orientación joaquinita de la época. Pedro señala además que en esta misma aparecieron las órdenes mendicantes de los dominicos y los franciscanos, "quae res magna et miranda fuit in ecclesia cristiana".[58] Pedro destaca, pues, como característicos de su tiempo aquellos mismos fenómenos que ponemos nosotros de relieve, aparte de que los considere ya anticipados por la astrología.

Ahora bien: con la fecha de fundación del monasterio de Monte Cassino nos acercamos considerablemente al año 530, que el *Talmud*

[55] Astrológicamente, este período, alrededor del 1240, está caracterizado por la gran conjunción de Júpiter y Saturno en Libra en 1246. Libra, como Géminis, es un signo doble de naturaleza pneumática (pertenecen al trígono del aire), y por eso Pierre d'Ailly la toma como el ascendente de Cristo.

[56] En el concilio de Letrán de 1215 (Denzinger, *Enchiridion*, págs. 120 y sigs.).

[57] "*Eius doctrina non tam haeretica quam insana sit censenda*" ["Considérese su doctrina no tanto herética como insensata"], dice el decreto.

[58] ["Lo que fue cosa grande y admirable en la Iglesia cristiana".]

profetizaba como crítico. Según la concepción joaquinita, en ese momento no comienza precisamente un nuevo eón, sino un nuevo "estado" del mundo: el tiempo del monaquismo o reino del Espíritu Santo. Ese comienzo se sitúa aún dentro del "estado" del Hijo, pero Joaquín conjetura, de modo psicológicamente acertado, que un estado nuevo –o, como nosotros diríamos, una nueva actitud– aparece primero como un estado preparatorio más o menos latente para alcanzar más tarde su *"fructificatio"*, su florecimiento y plenitud. Esta, como hemos visto, no se había producido aún en tiempos de Joaquín, pero podía observarse una inquietud y agitación de los espíritus inusual y vastamente difundida. El mundo entero percibía confusamente el viento incitante del Pneuma; pues era tiempo de nuevas y en parte inauditas ideas, que se difundían por todas partes en los movimientos de cátaros, patarinos, concorrezzanos, valdenses, pobres de Lovaina, begardos, hermanos del libre espíritu, hermanos del "Pan-por-Dios",[59] o como quiera se llamaran. Estos movimientos pneumáticos* habían aparecido, visiblemente al menos, con el comienzo del siglo XI. Sobre las concepciones corrientes en estos medios arrojan esclarecedora luz los documentos coetáneos reunidos por Hahn. Leemos, entre otros:

Item credunt, se esse Deum per naturam sine distinctione... se esse aeternos...

Item, quod nullo indigent nec Deo nec Deitate...

Item, quod sunt ipsum regnum coelorum.

Item, quod sunt etiam immutabiles in nova rupe, quod de nullo gaudent et de nullo turbantur...

Item, quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem Evangelii quod, cottidie praedicatur... dicunt, se credere multa ibi (in Evangelio) esse poetica, quae non sunt vera.[60]

[59] Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter* II, pág. 779: "... algunos que se dan el nombre de cualesquiera fingidas y pretensas órdenes religiosas, a los que vulgarmente se llama begardos y schwestrones, pan-por-Dios; mientras que ellos y ellas se denominan Pequeños Hermanos y Hermanas de la secta del Libre Espíritu y de la Pobreza Voluntaria".

* Consideramos adecuado traducir por "movimiento pneumático" lo que Jung denomina con el equivalente alemán de "Movimiento del Espíritu Santo". [T.]

[60] Hahn, *loc. cit.:* "Item más, creen ser ellos mismos Dios por naturaleza sin distinción, ... ser eternos; ítem más, que no necesitan de ningún Dios ni Divinidad; ítem más, que ellos mismos son el reino de los cielos. Item más, que están inmutables en la nueva roca, (tal) que de nada se alegran y de nada se afligen... Item más, que el hombre tiene

Estas pocas proposiciones dispensan de más documentación para caracterizar el espíritu que dominaba en tales movimientos: se trata de gentes que se identifican (o llegan a identificarse) con Dios, se creen superhombres, se ponen *críticamente* frente al Evangelio, siguen la pauta del hombre interior y entienden el reino de los cielos como un estado interno. En cierto sentido, se trata, pues, de casi modernos, pero con una inflación religiosa, a diferencia del hombre de hoy, afligido por una psicosis de contenido racionalista y político. Por cierto, esas ideas extremas no pueden imputarse a Joaquín mismo, aunque pertenezca a ese gran movimiento espiritual y sea una de sus figuras más destacadas. Uno no puede sino preguntarse qué es lo que puede haberlos movido, a él y a sus correligionarios, a alimentar expectativas tan osadas como la sustitución del mensaje cristiano por el *Evangelium aeternum* o el relevo de la segunda Persona de la Trinidad por la tercera en el señorío del eón. Este modo de pensar es tan herético y subversivo, que su formación sólo puede comprenderse suponiendo que Joaquín se sintiera llevado y sostenido por una corriente de época general. El la sentía como una revelación del Espíritu Santo, a cuya vida y fuerza y poder creativo ninguna Iglesia podía poner coto. La numinosidad de este sentir estaba subrayada por la sincronicidad con el comienzo de la esfera del Pez como correspondiente al Anticristo. Por lo tanto, uno se sentiría tentado de interpretar el movimiento pneumático y las ideas fundamentales de Joaquín como expresión directa de la psicología anticrística naciente. En todo caso, el juicio condenatorio de la Iglesia es enteramente comprensible, pues en cierto respecto la posición joaquinita se acerca mucho a una abierta rebelión contra la Iglesia de Cristo, y hasta a una apostasía. Pero, si concedemos cierto crédito a la convicción en que estaban estos hombres nuevos, de que los movía el Espíritu Santo, entonces hay otro modo de ver que resulta no sólo posible sino hasta verosímil.

Así como Joaquín suponía que el estado del Espíritu Santo ya había comenzado ocultamente con san Benito, así podría conjeturarse que también Joaquín hubiese iniciado secretamente un nuevo estado. Por cierto, él entendía conscientemente realizar el estado del Espíritu Santo, como seguramente Benito no se proponía otra cosa que afianzar y profundizar la Iglesia y la vida cristianas por medio de la institución monástica. Pero, inconscientemente, Joaquín pudiera –y ello es psicológicamente lo verosímil– haber sido presa del arquetipo del Espí-

---

que seguir más su inspiración interior que el Evangelio que cotidianamente se predica. . . dicen creer que allí (en el Evangelio) hay muchas cosas que no son verdaderas sino poéticas."

ritu. Indudablemente él se sustentaba en una vivencia numinosa, lo que es característico de todos los dominados por un arquetipo. Entendía el Espíritu, y casi no podía ser de otro modo, en el sentido dogmático, como la tercera Persona de la Divinidad, y no en el sentido del arquetipo empírico. Pues éste no es unívoco, sino constituye originariamente una doble figura ambivalente,[61] que no sólo volvió a irrumpir en el concepto de espíritu de la alquimia, sino que también ya en el propio movimiento joaquinita produjo los fenómenos más contradictorios. De esta doble figura ya la época gnóstica tenía claros indicios. Resultaba, pues, natural, en un momento que coincidía con el comienzo de la segunda era de Piscis y que por ende, necesariamente por así decirlo, tenía un carácter de ambigüedad, que la profesión de fe en el Espíritu Santo de cuño cristiano contribuyera simultáneamente a la irrupción del arquetipo del Espíritu con su característica ambivalencia. Sería injustificado interpretar la tan digna figura de Joaquín de Fiore como la de un unilateral partidario de esa turbulencia revolucionaria y anárquica con que en muchos lugares se condujo el movimiento pneumático. Más bien puede suponerse que, sin tomar conciencia de ello, él mismo introdujo un nuevo "estado", o sea una actitud religiosa, destinada a compensar y cerrar la profunda y temible brecha entre Cristo y Anticristo que se había premonitoriamente abierto con el siglo XI. Lo que tiene la era anticrística es que en ella el espíritu se convierte en antiespíritu y el arquetipo vivificador sucumbe paulatinamente en la forma del racionalismo, el intelectualismo y el doctrinarismo, y ello conduce, por un desarrollo lógico, a la situación trágica del hombre moderno, que, como una espada de Damocles, pende inminente sobre nuestras cabezas. En la antigua fórmula trinitaria, en que se basaba Joaquín, falta como figura dogmática el diablo, que en alguna parte, al margen de la metafísica teológica, lleva una cuestionable existencia como *mysterium iniquitatis*. Afortunadamente, casi podría decirse, su amenazadora venida está ya predicha en el *Nuevo Testamento*. Pues tanto más peligroso es cuanto menos se lo reconoce. Pero, ¿quién podría adivinar su presencia bajo la envoltura de sus nombres altisonantes, como el bienestar general, la seguridad de la existencia, la paz de los pueblos, etcétera? El se oculta bajo idealismos, bajo "ismos" en general, de los cuales el peor es sin duda el doctrinarismo, la más antiespiritual de las manifestaciones del espíritu. Nuestra época necesita dirimir posiciones del modo más drástico con el *sic et non*, es decir, con las oposiciones absolutas, que no sólo desgarran al mundo políti-

[61] Cf. sobre este punto [Jung,] *Zur Phänomelogie des Geistes im Märchen* [§394].

camente en dos, sino que escinden el corazón del hombre como individuo. Necesitamos el retorno a un espíritu viviente originario, que precisamente en virtud de su ambivalencia es también el mediador y unificador de los opuestos;[62] idea que (de manera impropia) había ocupado a la alquimia durante muchos siglos.

Si el eón de Piscis, como ocurre según todas las apariencias, está regido principalmente por el motivo arquetípico de los "hermanos enemigos", entonces, coincidiendo con la cercanía del próximo mes platónico, o sea de Acuario, se planteará el problema de la unión de los opuestos. Ya no será el caso de volatilizar el mal como mera *privatio boni*, sino que deberá reconocerse su existencia real. Pero este problema no será resuelto ni por la filosofía ni por la economía, ni por la política, ni por las confesiones históricas, sino sólo por el hombre como individuo, lo que es tanto como decir desde la experiencia primordial del espíritu viviente, de cuyo fuego, pese a todos los malentendidos históricamente condicionados, fue portador y transmisor, entre otros muchos, Joaquín de Fiore. La declaración solemne de la Asunción de María, que nuestro tiempo ha presenciado, es un ejemplo de cómo prosigue a nivel secular el desarrollo de los símbolos. El motivo impulsor de esa declaración no estaba en las autoridades eclesiásticas, que a través de una espera de siglos dieron suficientes muestras de indecisión, sino más bien en el creyente católico, que de modo renovado y creciente insistió en ese desarrollo: en el fondo, es la presión del arquetipo que puja por realizarse.[63]

En la posteridad del movimiento pneumático, sus efectos irradian en cuatro espíritus preñados de futuro: ante todo san Alberto Magno (1193-1280), luego su discípulo santo Tomás de Aquino, el filósofo doctor de la Iglesia y (como Alberto mismo) conocedor de la alquimia; Roger Bacon (ca. 1214 - ca. 1294), el anglosajón precursor de las ciencias naturales, y finalmente Meister Eckhart (ca. 1260-1327), el pensador religioso independiente que tras un eclipse de seis siglos conoce hoy una auténtica resurrección. Justificadamente se ha querido ver en el movimiento pneumático un precursor de la Reforma. En ese mismo tiempo, siglos XII-XIII, se sitúan los comienzos de la alquimia latina, cuyo contenido espiritual he procurado exponer en *Psicología y alquimia*. La imagen antes citada: "*immutabilis in nova rupe*"[64] tiene

[62] [Jung,] *Der Geist Mercurius* [§§ 284 y sigs.] y *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [§§ 257 y sigs.].

[63] Véase [Jung,] *Psychologie und Religion* [§§ 122 y sigs.] y *Antwort auf Hiob* [§§ 748 y sigs.].

[64] Cf. *supra*, pág. 94.

una asombrosa semejanza con la idea central de la alquimia filosófica, es decir, con el *lapis philosophorum*, que aparece como el paralelo de Cristo, la "roca", la "piedra", la "piedra angular". Así, por ejemplo, dice Prisciliano (siglo IV): *"Nobis petra Christus, nobis lapis angularis Jesus".*[65] Un texto alquímico dice: *"Petra quae percutiatur virga Mosaica ter, ut aquae effluant largissimae. . ."*.[66] El *lapis* se designa "sagrada roca" y se describe como "de cuatro partes".[67] San Ambrosio manifiesta que el agua de la roca es una prefiguración de la sangre que mana del costado de Cristo.[68] Un texto alquímico cita el "agua de la roca" como sinónimo del "solvente universal" o sea del *aqua permanens.*[69] Khunrath, en su pintoresco lenguaje, llega a hablar del "petroleum sapientum".[70] Los naasenos llamaban a Adán "la roca" y también "la piedra angular".[71] Entre las alegorías de Cristo, Epifanio, en su *Ancoratus*, señala la piedra, la roca, la piedra angular; y lo mismo Fírmico Materno[72] y otros. Esta imagen, común al lenguaje eclesiástico y al alquímico, proviene de pasajes como 1 *Cor.* 10, 4 y 1 *Pedr.* 2, 4.

La *nova rupes* aparece, pues, en lugar de Cristo, como el *evangelium aeternum* que había de sustituir al mensaje de aquél. Por la inserción

[65] *Opera*, p. 24: "Nuestra piedra es Cristo, nuestra piedra angular es Jesús".

[66] ["La piedra que es golpeada tres veces por la vara de Moisés, para que broten abundantísimas las aguas"]; cf. Beati Thomae *Aurora consurgens*, en *Harmoniae imperscrutabilis etc.*, págs. 189, 194: "Hirió en la piedra y manaron aguas metálicas".

[67] *Gloria mundi aliâs Paradysi tabula*, en *Mus. herm.*, pág. 212: "Nuestra piedra es denominada roca sagrada y se la comprende o significa en cuatro modos"; cf. *Ef.* 3, 18. En los *Textos de las Pirámides (Pepis I)* se menciona a un dios de resurrección con cuatro rostros: "Homenaje a ti, ¡oh, el que tiene cuatro rostros. . .! Tú estás dotado de un alma, y te levantas (como el sol) en tu barca. . . Lleva a este Pepis contigo en la cabina de tu barca, porque este Pepis es el hijo del Escarabajo" (Budge, *Gods of the Egyptians* I, pág. 85).

[68] *Explanationes in Psalmos*, XXXVIII: "En la sombra estaba el agua de la piedra, semejante a la sangre de Cristo".

[69] Milio (Mylius), *Philosophia reformata*, pág. 112: "De donde el filósofo sacó agua de la roca, y aceite de la piedra durísima".

[70] *Vom hylealischen Chaos*, pág. 272. [T.: Se recordará que *petroleum* es *petrae oleum* (aceite de [la] piedra).]

[71] Hipólito, *Elenchos* V, 7, 34 y sig. Igualmente es aquí la "piedra desgajada del monte sin intervención de manos", *Dan.*, 2, 45.

[72] *De errore profanarum religionum*, 20, 1.

del Espíritu Santo, la tercera Persona de la Trinidad, la *hyiótês*, la Filiatura, se transfiere a todo ser humano, y así todos aquellos en quienes está el Espíritu se convierten en una piedra, en una *nova rupes*, según 1 *Pedr.* 2, 5: *"et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini"*.[73] Estamos, pues, ante un consecuente desarrollo de la doctrina del Paráclito y de la *filiatio*, según Luc. 6, 35: *"et eritis filii Altrissimi"*, y *Juan* 10, 34: *"Nonne scriptum est in lege vestra: quia Ego dixi, dii estis?"*[74] Como es sabido, ya los naasenos habían hecho uso de estas indicaciones y anticipado así un trecho del desarrollo histórico que, del monaquismo al movimiento pneumático y a través de la *Teología alemana*, conduce directamente a Lutero y, a través de la alquimia, a la ciencia moderna.

Volvamos ahora a la representación de Cristo como pez. Según Dölger, el símbolo cristiano del pez apareció alrededor del año 200 en Alejandría,[75] y además fue tempranamente designado el lugar del bautismo como "piscina", es decir, estanque de peces; con lo cual se presupone que también los creyentes eran peces, idea por lo demás ya

[73] ["y que a vosotros mismos, como piedras vivientes, se os edifique encima"]. Sobre este punto, cf. la construcción de la Torre inconsútil (la Iglesia) con "piedras vivas" en el *Pastor de Hermás*.

[74] ["y seréis hijos del Altísimo"; "¿No está acaso escrito en vuestra ley: 'Yo dije, seréis dioses?' "]

[75] Dölger, *op. cit.*, I, pág. 18. La inscripción de Abercio, que se ubica a comienzos del siglo III (hacia 216) y es importante a este respecto, es de un cristianismo dudoso. Dieterich (*Die Grabschrift des Aberkios*) establece, en brillante demostración, que el "santo Pastor" en ella mencionado es Atis (Attis), el señor del carnero sagrado y el pastor de mil ojos de los astros luminosos. Una forma particular del mismo es Elogabal de Emera, el dios del emperador Heliogábalo, quien hizo celebrar el *hieròs gámos* de su dios con la Urania de Cartago, conocida también como la Virgen celeste. Heliogábalo era un *gallus* [un sacerdote] de la Gran Madre, de cuyos peces consagrados sólo los sacerdotes podían comer. El pez debía haber sido pescado por una virgen. Se ha conjeturado que Abercio haya hecho grabar esa inscripción para conmemorar su viaje a Roma con el objeto de asistir al *hieròs gámos*, después del año 216. Por análogas razones hay dudas también acerca del carácter cristiano de la inscripción de Pectorio, en Autun, donde igualmente aparece el pez: "Come (tú), 'lectura dudosa' teniendo el pescado en (tus) palmas, / con el pescado ya me nutro, (así lo) anhelo, Señor Salvador". Una lectura probable es *pinâôn* ["hambriento"] en vez de *piñôn* ["craso, sucio"]. Véase Cabrol y Leclerc, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, XIII, col. 2884 y sigs., s. v. "Pectorios". Los primeros tres dísticos de la inscripción forman el acróstico *IKhThYS*. La fecha es insegura (entre siglos III y V); cf. Dölger, *op, cit.* I, págs. 12 y sigs.

presente en el Evangelio (por ejemplo, *Mat.* 4, 19). Cristo quiere hacer de Pedro y Andrés "pescadores de hombres", y él mismo utiliza la pesca milagrosa (*Luc.* 5, 10) como paradigma de la actividad misional de Pedro.

Un aspecto astrológico del nacimiento de Cristo está señalado directamente en *Mat.* 2, 1 ss. Los Magos (*mágoi*) de Oriente son intérpretes de astros, que de una constelación resaltante infieren una natividad igualmente extraordinaria. Esta anécdota prueba que Cristo, posiblemente ya en la época apostólica, o bien era considerado en una perspectiva astrológica o bien era puesto en conexión con mitos astrales. Esto último se hace enteramente claro si se traen a colación las afirmaciones del *Apocalipsis*. Como todo este complejo de cuestiones ya ha sido trabajado por investigadores más competentes, podemos apoyarnos en el hecho suficientemente seguro de que en los relatos de la vida terrena y supraterrena del Salvador algunos pasajes dejan traslucir una mitología astrológica.[76]

En primer lugar están las referencias a la coetánea era de Piscis, que, según hemos dicho, se registran o ya en los mismos Evangelios ("pescadores de hombres", pescadores elegidos como primeros apóstoles, multiplicación de los panes y los peces) o bien en la etapa postapostólica inmediata, a través del simbolismo del pez y del pescado (Cristo y sus creyentes como peces, pescado como comida en los ágapes,[77] bautismo en "piscina", etc.). En primera instancia, es verdad que todo esto no representa sino el hecho de que los símbolos y mitologemas del pez, existentes, por así decirlo, desde siempre, asimilaron también la figura del Redentor: uno de los aspectos de la recepción de Cristo en el seno del mundo espiritual de la época. Pero, en la medida en que se concibió a Cristo como nuevo eón, era claro para todos los entendidos en astrología que él, por una parte, había nacido como primer Pez de la era de Piscis, y, por otra, debía morir como último Aries (en lenguaje neotestamentario: *árnion* = "cordero")[78] del eón que termina-

[76] Señalaré en especial los trabajos de Franz Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*. Los de Arthur Drews tratan el paralelo astrológico con una minucia, podría decirse, monomaníaca, lo que no redunda en ventaja para su idea; cf. en particular *Der Sternenhimmel in der Dichtung und Religion der Alten Völker und des Christentums.*

[77] El pez significa, según Tertuliano (*Adversus Marcionem* I, IV [col. 262], un *sanctior cibus.*

[78] Orígenes, *In Genesim hom.* VIII, 9 [col. 208]: "Hemos dicho... que Isaac es portador de la forma de Cristo, pero también el carnero parece aquí portarla igualmente". Agustín (*De civit. Dei* XVI, cap. XXII, 1 (col. 707): "¿Quién era ese carnero por cuya inmolación se

ba.[79] *Mat.* 27, 15 y sigs. transmite este mitologema en la figura de la antigua costumbre del sacrificio del dios del año. Característicamente, el copartícipe de Jesús en esa ceremonia se llama Barrabás (*bar-abbâ*[s]) "hijo del padre"). Se podría con cierto derecho poner en paralelo la interna tensión de opuestos que caracteriza a la psicología paleocristiana con el hecho de que el signo Piscis muestra dos peces que a menudo apuntan en dirección opuesta, si fuera posible establecer que esta doble orientación aparece ya antes de Cristo o por lo menos contemporáneamente con él. Infortunadamente no tengo conocimiento de ninguna figura antigua de Piscis que pueda informar sobre ese punto. De la bella representación del Zodíaco en un relieve de la Pequeña Metrópolis, en Atenas, faltan, lamentablemente, Acuario y Piscis. Cerca de comienzos de nuestra era conocemos una representación de Piscis insospechable de influjo cristiano: la esfera celeste del Atlas Farnesio, de Nápoles. Allí el primer pez está vertical, con la cabeza dirigida hacia el polo Norte, por encima del Ecuador, y el segundo está horizontal, al Sur del Ecuador, con la cabeza dirigida al Oeste. Esta representación corresponde a la configuración astronómica y es, por lo tanto, naturalista.[80] En el Zodíaco del templo de Hathor en Dénderah (siglo I a.C.) los peces del signo tienen ambos igual orientación. El planisferio de Timócares citado por Hiparco[81] presenta en el lugar de Piscis la figura de un solo pez.

---

cumplió con alusiva sangre el sacrificio? ¿..a quién, pues, figuraba aquél sino a Jesús . .?" Sobre el Cordero como Aries en el *Apocalipsis*, véase Boll, *Aus der Offenbarung Johannis.*

[79] Eisler, *Orpheus - the Fisher*, pág. 51 y sigs. Un rico material ofrece también el ensayo de Eisler, *Fisch als Sexualsymbol*, aunque, en verdad, para la interpretación del símbolo del pez los resultados son escasos, porque la cuestión está planteada al revés. Es un hecho conocido desde hace mucho que en la construcción de imágenes simbólicas participan todas las fuerzas instintivas del alma, por lo tanto también la sexualidad. De modo que ésta no se halla en modo alguno "simbolizada", sino presente de modo inmediato, como precisamente el material de Eisler lo patentiza. Cualquiera sea aquello en que el hombre participa, allí aparece también la sexualidad. Con la aserción, indudablemente correcta, de que la cúpula de san Pedro consiste en piedra, madera y algún metal, en poco o nada se contribuye a la interpretación de su sentido; lo mismo ocurre con el símbolo del pez, cuando uno se maravilla todavía de que también esa imagen, como todas las demás, tenga su componente sexual manifiesto. En cuanto a la terminología, ha de hacerse notar que algo conocido nunca puede ser "simbolizado", sino sólo expresado de modo alegórico o semiótico.

[80] Sobre este punto, Thiele, *Antike Himmelsbilder*, pág. 29.

[81] Boll, *Sphaera*, lám. I, y Eisler, *The Royal Art of Astrology*, lám. V y pág. 64 y sig.

En monedas y gemas de la época imperial los dos peces aparecen enfrentados pero con la misma orientación,[82] al igual que en los monumentos mitríacos.[83] El carácter opositivo asignado, en general tardíamente al signo tal vez pueda derivarse de que la imagen astronómica muestra al primer pez (boreal) verticalmente orientado y al segundo (austral) orientado horizontalmente. La dirección de su movimiento es casi perpendicular y forma por lo tanto una *cruz*. La orientación en sentido mutuamente opuesto, casi desconocida en los documentos más antiguos, se hace marcadamente frecuente más tarde, en época cristiana, lo que permite inferir que existía cierta tendencia dominante.[84]

Aunque no hay ninguna relación demostrable entre la figura de Cristo y la incipiente era astrológica de Piscis, sin embargo me parece que la coincidencia entre el simbolismo del pez vinculado con el Redentor y el símbolo astrológico del nuevo eón es lo bastante significativa para por lo menos destacarla convenientemente. Si tratamos de presentar las vastas conexiones mitológicas a que lleva ese paralelismo, lo hacemos con el fin de describir los múltiples aspectos y relaciones de un arquetipo que se manifiesta por un lado en una personalidad y por otro, sincrónicamente, en un período determinado desde antes del nacimiento de Cristo. Ya mucho antes, en efecto, había sido inscrito, por proyección, en el cielo, para después, "en la plenitud de los tiempos", coincidir con la elaboración simbólica de la nueva era. El pez pertenece, adecuadamente, a la estación lluviosa invernal, lo mismo que Acuario y Capricornio (*aigókerôs*), el pez caprino. Como figura zodiacal, pues, no tiene nada digno de nota. Más sorprendente resulta sólo cuando, por la precesión de los equinoccios, el punto vernal se

[82] Gaedechens, *Der marmorene Himmelsglobus... zu Arolsen*. [T.: La versión inglesa da una descripción distinta: "de cara al mismo lado o bien moviéndose en direcciones opuestas".]

[83] Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II.

[84] Cf. sobre este punto los dos peces en los símbolos de Lambsprinck (*Mus. herm.*, pág. 343), donde representan también los opuestos que deben reunírseles. Arato (*Phainómena*, Z, pág. 238 y sigs.) menciona sólo la posición superior del pez boreal respecto del austral, sin destacar la dualidad o la oposición. En la especulación astrológica moderna, en cambio, se pone de relieve el carácter doble. (Smith, *The Zodia, or the Cherubim in the Bible and the Cherubim in the Sky*, pág. 279). "*Le poisson... qui nage de haut en bas* (es decir, el pez boreal) *symbolise le mouvement d'involution de l'Esprit dans la Matière; celui... qui nage de bas en haut, le mouvement d'évolution du composé Esprit-Matière retournant à son Principe Un*" (Senard, *Le Zodiaque, clef de l'ontologie appliquée à la psychologie*, p. 446).

desplaza a él y se abre así una era en la cual el "Pez" vale como designación de Dios hecho hombre, que, según antes se ha mencionado, nace como pez, es sacrificado como cordero, tiene pescadores como discípulos y quiere hacer de ellos pescadores de hombres; que él mismo sirve de alimento como pescado, ese *sanctior cibus* [alimento más santo], y cuyos seguidores son los *pisciculi*, los "pececitos". En todo caso puede presumirse, por la relativa difusión del conocimiento astrológico, que de esta fuente procede por lo menos algo del mencionado simbolismo en ciertos círculos gnósticos cristianos.[85] Pero esta presunción no puede pretender ninguna validez para los contenidos de los Evangelios sinópticos particularmente, pues falta toda prueba. No hay ninguna razón para suponer que esos relatos fueran mitos astrológicos disfrazados. Al contrario, se tiene la impresión de que los episodios vinculados con el pez y la pesca representan sucesos enteramente naturales, tras los cuales no hay nada que buscar. Las cosas habrán pasado simple y naturalmente así, y uno no sabe si acaso el simbolismo cristiano del pez haya resultado de un modo igualmente casual, no reflexivo. Por lo tanto, se podría hablar igualmente de una coincidencia aparentemente casual entre ese simbolismo y el nuevo eón de denominación análoga, tanto más cuanto que, al parecer, por lo menos la era de Piscis no ha dejado ninguna huella segura en las culturas orientales. En verdad no puedo asegurar que esta suposición sea correcta, pues conozco demasiado poco de astrología india y china. Pero, frente a todo esto, el que la simbólica tradicional del pez posibilite una predicción verificable que ya ha sido formulada en el *Nuevo Testamento* constituye un hecho más bien incómodo.

Ambos peces, el boreal y el austral, constelación donde el punto vernal ha entrado alrededor del comienzo de nuestra era[86] están unidos por la llamada comisura, consistente en una banda de estrellas débiles en la que el punto vernal se situaba entonces sobre el borde Sur del

[85] En la *Pistis Sophia* (pág. 21 y sigs.) se encuentra una clara referencia astrológica, cuando Jesús declara acerca de "los que trazan natividades": "Pero Jesús respondió y dijo a María: si los que trazan natividades encuentran la Heimarmene y la Esfera vueltas hacia la izquierda según su primera expansión, entonces sus palabras son acertadas y dirán lo que ha de acaecer. Pero si encuentran la Heimarmene y la Esfera vueltas hacia la derecha, no habrán de decir verdad, porque yo he desviado sus influjos y sus cuadraturas y sus trígonos [¡el horóscopo!] y sus octantes. . .".

[86] El meridiano de la estrella "O" *in lino piscium* ["en la comisura"] pasa por el punto vernal el año 11 d.C., el de la estrella "a 113", el año 146 a.C. (calculados sobre la base de Peters y Knobel, *Ptolemy's Catalogue of Stars*).

segundo tercio de la constelación. El punto de intersección de la eclíptica con el meridiano del segundo pez (o de su cola) corresponde temporalmente al siglo XVI, que, como es sabido, tiene tan extraordinaria importancia para la historia de la simbología occidental. Desde entonces el punto vernal se mueve a lo largo del borde Sur de la constelación de Piscis, y entrará luego progresivamente en Acuario en el curso del tercer milenio.[87] La designación de Cristo como *un* pez lo identifica, en la interpretación astrológica, con el primero de la constelación, el vertical. A Cristo, en el fin de los tiempos, sigue el Anticristo. El comienzo de la enantiodromía debería entonces caer, lógicamente, entre ambos peces. Como hemos visto, así es. En la proximidad inmediata del segundo pez comienza la época del Renacimiento, y con ella adviene ese espíritu que culmina en la modernidad.[88]

[87] Como, según es sabido, los límites de las constelaciones son arbitrarios, este dato cronológico es muy indeterminado. Está referido a la verdadera constelación, entre las estrellas fijas, y no al *zôidion noêtón*, o sea no a las divisiones de 30 en 30° del Zodíaco. Astrológicamente, el comienzo del próximo eón podría situarse entre el año 2000 y el 2200, según el punto de partida que se elija. Partiendo de la antes mencionada estrella "O" en Piscis, y suponiendo para el mes platónico 2143 años, se llegaría al año 2154 para el comienzo de la era de Acuario; partiendo de la estrella "a 113" se llegaría al año 1997. Este último se corresponde con la longitud de las estrellas según el *Almagesto* de Tolomeo.

[88] La especulación astrológica moderna también ha puesto a Piscis en relación con Cristo: "Los peces, pues, los habitantes de las aguas, son adecuadamente emblema de aquellos que, oculta su vida con Cristo en Dios, salen de las aguas del juicio sin ser destruidos, y encontrarán su verdadera esfera, donde la vida abunda y no hay muerte: donde, rodeados para siempre del agua viva y bebiendo de la fuente de ella, 'no perecerán, sino tendrán vida eterna'. . . Los que morarán para siempre en el agua viva son uno con Jesucristo el Hijo de Dios, el Viviente" (Smith, *op. cit.*, págs. 208 y sig.).

Capítulo VII

LA PROFECIA DE NOSTRADAMUS

El curso de nuestra historia religiosa y, con ello, el de un fragmento esencial del desarrollo psíquico, pudo en cierta medida predecirse en términos de tiempo y contenido a partir de la precesión del punto vernal dentro de la constelación de Piscis. La predicción, según hemos visto, efectivamente se hizo, coincidiendo con la circunstancia de que en el siglo XVI la Iglesia sufrió una división y desde entonces se instauró un proceso enantiodrómico que, en oposición a la tendencia "gótica" hacia lo alto, puede caracterizarse como un movimiento horizontal: el de la conquista de la Tierra y la dominación de la naturaleza. La vertical fue cruzada por la horizontal, y el desarrollo espiritual y moral procedió en una dirección cada vez más claramente anticristiana, hasta que hoy en día nos encontramos en una crisis de la cultura occidental cuyo desenlace se nos aparece dudoso.

En relación con esto, quisiera mencionar la profecía astrológica que formuló Maître Michel Nostradamus en carta[1] escrita desde Salon, el 27 de junio de 1558, al rey Enrique II. Tras caracterizar astrológicamente un año que, entre otras cosas, presentaba Júpiter y Mercurio en conjunción con cuadratura entre Marte y Mercurio,[2] dice: *"L'année*

[1] Impresa en la edición de Amsterdam de las *Vrayes Centuries et Prophéties de Maistre Michel Nostradamus*, 1668. Utilizo la edición de Colonia (1689), que sigue a la de Amsterdam (págs. 113 y sigs.).

[2] Como se ha mencionado anteriormente, la conjunción de Júpiter y Mercurio es, según una tradición antigua, característica del cristianismo. La cuadratura de Mercurio y Marte "debilita" a Mercurio por la violencia "marcial". La conjunción de Mercurio y Marte significa, según Carda-

sera... le commencement comprenant ce de ce que durera et commençant icelle année sera faite plus grande persecution à l'Eglise Chrestienne que n' a esté faite en Afrique,[3] *et durera cette icy jusques à l'an mil sept cents nonante deux que l'on cuidera estre une renovation de siècle... Et dans iceluy temps, et en icelles contrées la puissance infernale mettra à l'encontre de l'Eglise de Jésus-Christ la puissance des adversaires de sa loy, qui sera le second Antechrist, lequel persecutera icelle Eglise et son vray Vicaire, par moyen de la puissance des Roys temporels qui seront par leur ignorance seduits, par langues qui trancheront plus que nul glaive entre les mains de l'insensé"* ["El año será... el comienzo, comprendiendo el de lo que durará*, y al comenzar ese año se hará a la Iglesia cristiana más grande persecución que la que se ha hecho en Africa, y ésta durará hasta el año 1792, que se creerá ser una renovación de siglo... Y en ese tiempo y en esos países la potencia infernal pondrá contra la Iglesia de Jesucristo la potencia de los adversarios de su ley, que será el segundo Anticristo, el cual perseguirá a esa Iglesia y a su verdadero Vicario, por medio de la potencia de los Reyes temporales que serán, por su ignorancia, seducidos por lenguas más tajantes que espada en manos del insensato"]. De esta persecución se dice además: *"La persecution des gens Ecclesiastiques prendra son origine par la puissance des Roys Aquilonaires, unis avec les Orientaux. Et cette persecution durera onze ans, quelque peu moins, que par lors défaillira le principal Roy Aquilonaire"* ["La persecución de las gentes eclesiásticas se originará por la potencia de los Reyes Aquilonares, unidos con los Orientales. Y esta persecución durará once años, un poco menos, pues para entonces sucumbirá el principal Rey Aquilonar"].[4]

Nostradamus entiende, por lo demás, que "son uny Meridional" ["su aliado Meridional"] sobrevivirá a aquél unos tres años. Prevé un retorno del paganismo (*"sancta Sanctorum destruite par Paganisme"*),

no, la *"lex Mahumeti"* (*Commentarium in Ptolemaeum* V, pág. 188). Este aspecto podría, pues, aludir a un ataque del Islam. Análogamente concibe Albumásar la conjunción de Júpiter y Marte: "Y si ha estado en conjunción Marte con él [con Júpiter], esto ha significado una civilización ígnea y la fe pagana". (*De magnis coniunctionibus*, trat. I, dif. 4, pág. a8). Por analogía histórica los futuros acontecimientos negativos se adscriben a la media luna, pero a nadie se le ocurre que el adversario del cristianismo reside en el inconsciente europeo. La historia se repite...

[3] Donde la Cristiandad romana sucumbió ante el Islam.

* Notoriamente, la prosa de Nostradamus es muy torpe, y esta frase (cuya traducción omiten tanto el original alemán como la versión inglesa) resulta extremadamente confusa. [T.]

[4] *Op. cit.*, p. 26.

quemarán la Biblia y sobrevendrá un inmenso baño de sangre: *"Si grandes tribulations que jamais soit advenue telle depuis la premiere fondation de l'Eglise Chrestienne"* ["tan grandes tribulaciones como jamás ocurrieron desde la primera fundación de la Iglesia cristiana"]. Todos los países latinos serán asolados por ella.

Hay determinantes históricos que pueden haber inducido a Nostradamus a establecer precisamente el año 1792 como el comienzo de un nuevo eón. Así, Pedro de Alíaco (el cardenal Pierre d'Ailly) escribe en su *Concordantia*[5] acerca de la octava *coniunctio maxima*, que, apoyándose en Albumásar, pone en el año 1693: *"Et post illam erit complementum decem revolutionum saturnalium anno Christi 1789 et hoc erit post dictam coniunctionem per annos 97 vel prope... His itaque praesuppositis dicimus quod si mundus usque ad illa tempora duraverit, quod solus deus novit, multae tunc et magnae et mirabiles alterationes mundi et mutationes futurae sunt, et maxime circa leges et sectas, nam cum praedicta coniunctione et illis revolutionibus Saturni ad hoc concurret revolutio seu reversio superioris orbis, id est, octavae sphaerae per quam et per alia praemissa cognoscitur sectarum mutatio..." "Unde ex his probabiliter concluditur quod forte circa illa tempora veniet Antichristus cum lege sua vel secta damnabili, quae maxime adversa erit et contraria legi Christi; nam licet de adventu sui determinato tempore vel momento haberi non possit humanitus certitudo... Tamen indeterminate loquendo quod circa illa tempora venturus sit potest haberi probabilis coniectura et verisimilis suspicio per astronomica iudicia. Cum enim dictum sit secundum astronomos circa illa tempora fieri mutationem sectarum et secundum eos post machometum erit aliquis potens, qui legem foedam et magicam constituet. Ideo verisimili probabilitate credi potest, quod post sectam machometi nulla secta veniet, nisi secta antichristi".*[6]

[5] D 2 m, cap. 60-61. Cf. también Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* IV, pág. 102.

[6] "Y tras ella se completarán las diez revoluciones de Saturno el año de Cristo 1789, y esto ocurrirá después de dicha conjunción, dentro de los 97 años o cerca... Supuestas estas cosas, decimos que, si el mundo haya de durar hasta esos tiempos, lo que sólo Dios sabe, ocurrirán entonces muchas y grandes y admirables alteraciones y mutaciones en el mundo, y sobre todo en cuanto a leyes y sectas, pues con la mencionada conjunción y esas revoluciones de Saturno concurrirá a ello la revolución o inversión del orbe superior, es decir, de la octava esfera, por la cual y por otras premisas se conoce la alteración de las sectas..." "De donde se infiere con probabilidad que quizá por esos tiempos vendrá el Anticristo con su condenable ley o secta, que será adversa y contraria al máximo a la ley de Cristo; pues, aunque no puede haber

Con respecto al cálculo del año 1693, Pierre d'Ailly menciona los datos de Albumásar, acerca de que en el año 3200 de la creación del mundo se habría producido la primera *coniunctio maxima* (Júpiter con Saturno) en la cabeza de Aries. Añadiendo cada vez 960 años, se llega al año 1693 d.C. como el de la octava *coniunctio maxima.*[7] En la tercera parte de su obra (capítulo 17), Pierre critica esta teoría llamándola una "falsa deductio". En su tratado contra los "supersticiosos astronomos", de 1410, sostiene la tesis de que la religión cristiana no puede ser sometida a leyes astrológicas. Con ello alude particularmente a Roger Bacon, que había renovado la teoría de que el cristianismo está bajo el signo de Mercurio. Pierre pone bajo influjos astrológicos sólo las opiniones supersticiosas o heréticas, y particularmente la venida del Anticristo.[8]

Bien puede suponerse sin más que Nostradamos conocía esos cálculos y corrigió la fecha 1789 en 1792. Ambas son fechas sugestivas, y no es difícil, conociendo los acontecimientos ulteriores, ratificar que los sucesos ocurridos entonces constituyen significativos precursores de los desarrollos modernos. La entronización de la *Déesse Raison* ha anticipado de hecho la orientación anticristiana que se ha seguido desde entonces.

Rénovation de siècle puede significar un nuevo eón, pero presenta una coincidencia notable con el nuevo cómputo cronológico establecido desde ese año por la Revolución Francesa, con carácter marcadamente anticristiano.[9] Entonces se manifestó en el acontecer histórico aquello que venía preparándose de larga data: la enantiodromía que corría en paralelo con el símbolo astrológico del Pez y que se instauró patentemente con el Renacimiento. El punto temporal podía aparecer astroló-

---

certeza humana de su venida en algún tiempo o momento determinado, . . . sin embargo, hablando indeterminadamente, por juicios astronómicos puede darse una conjetura probable y una sospecha verosímil de que habrá de venir para esos tiempos. Pues, como según los astrónomos alrededor de ese tiempo habrá cambios en las sectas, también según ellos después de Mahoma habrá alguien poderoso, que establecerá una ley ignominiosa y mágica. Por lo tanto, puede creerse con probabilidad verosímil que, después de la secta de Mahoma no vendrá ninguna otra sino la secta del Anticristo."

[7] *Concordantia*, P. I, Verb. 20.

[8] Cf. sobre este punto Thorndike, *op. cit.*, pág. 103.

[9] *Renovatio* puede, ya según un uso antiguo, significar lo que hoy "revolución", mientras que *revolutio* mantiene, incluso en latín tardío, su sentido originario. Según lo indica el texto, Nostradamus consideraba ese momento (1791) como punto culminante de una ya emprendida persecución de la Iglesia. Uno piensa en el *"écrasez l'infâme!"* volteriano.

gicamente significativo por diversas razones. Ante todo, era el momento en que la precesión equinoccial alcanzaba la cola del segundo Pez.[10] Luego, en 1791 estaba Saturno en Aries, signo ígneo. Además, la tradición refería a la doctrina de las *coniunctiones maximae*[11] y consideraba el año de la octava de ellas, o sea 1693, como punto de partida para cálculos del futuro.[12] La tradición de ese año clave se combinaba con otra fundada en períodos de diez revoluciones de Saturno (= 300 años cada período). Pierre d'Ailly se remite en esto a Albumásar, en cuyas *Magnae coniunctiones* se lee: *Dixerunt enim quod mutatio erit cum completae fuerint decem revolutiones saturnine et praecipue conveniat illa permutatio saturni ad signa mobilia*"[13](o sea: Aries, Cáncer, Libra y Capricornio). Según los datos de Pierre d'Ailly, el 11 a.C. dio término a un período saturnio, lo que él pone en relación con la aparición de Cristo. Otro concluyó en 289, con lo cual vincula al maniqueísmo. El 589 preanuncia el Islam, y el 1189 la importante época de Inocencio III; el 1489 anuncia un cisma de la Iglesia, y finalmente el 1789 significa la venida del Anticristo (no indicada literalmente, sino por inferencia). Lo demás no era difícil de completar por la imaginación, pues el arquetipo estaba dispuesto desde hacía mucho y sólo esperaba el tiempo de manifestarse. Que un usurpador procedente del Norte asumiría el poder[14] es fácilmente comprensible, si se reflexiona en que el Anticristo es un ente infernal, o sea el diablo o un hijo del dia-

[10] No existen indicios de que se hayan hecho tentativas conscientes de profetizar a partir de la precesión de los equinoccios.

[11] Las conjunciones en Aries eran, al menos por regla general, consideradas como tales. El 0º de Aries es el punto vernal.

[12] No puedo afirmar haber comprendido las reflexiones de Pierre d'Ailly. Traduzco su texto: "Y tras ella se completarán las diez revoluciones de Saturno el año 1789, y esto ocurrirá después de dicha conjunción, dentro de los 97 años o cerca, y entre esta conjunción y esas diez revoluciones completas la octava esfera se mantendrá estable alrededor de 25 años, como se ve por lo siguiente: la estabilidad de la octava esfera tendrá lugar el año 444 después de la disposición de los aumentos [lectura dudosa], los cuales según las tablas astronómicas coinciden con el término del año de Cristo 1320, o sea el año de Cristo 1764, añadiendo al cual 25, resulta el año 1789 que predecimos. De donde se ve nuevamente que desde el año de Cristo 1414 hasta la estabilidad de la octava esfera se cumplirán 253 años".

[13] ["Pues dijeron que ese cambio ocurrirá cuando se hayan cumplido diez revoluciones de Saturno, y que esa permutación de Saturno corresponde principalmente a los signos móviles"], trat. 2, dif. 8, pág. D6.

[14] Del texto no resulta claro si se trata de la misma "persecución" o de una nueva.

blo, es decir, Tifón, el cual tiene su ígnea región en el punto Norte. La potencia tifónica es de naturaleza *triádica*, pues tiene dos aliados, uno en el Este y otro en el Sur. Esa potencia corresponde a la denominada "tríada interior".[15]

Nostradamus, el sabio médico y astrólogo, no podía ignorar la concepción del Norte como región del diablo, de la incredulidad y del mal. Esa concepción se sustenta, como lo indica Euquerio de Lyon († 450),[16] en Jer. 1, 14: *Ab Aquilone pendetur malum super omnes habitatores terrae*",[17] y en otros pasajes, como *Is.* 14, 12ss.: "*Quomodo cecidisti de caelo, Lucifer, qui inmane oriebaris? Corruisti in terram, qui vulnerabas gentes? Qui dicebas in corde tuo: in caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis. . .*"[18] El monje benedictino Rábano Mauro († 856) dice:[19] *Aquilo est austeritas persecutionis* y *hostis antiqui-suggestio" (Jer.* 1, 13); el viento Norte representa al diablo, sobre la base de *Job* 26, 7: *Qui extendit Aquilonem super vacuum*[20] *et appendit terram super nihilum*, y funda en esto su aserción de *quod illorum mentibus, qui gratia sua vacui, diabolum Deus dominari permittit.*[21] Dice san Agustín: *Quis est iste aquilo, nisi qui dixit "Ponam sedem meam ad aquilonem, et ero similis Altissimo?" Tenuerat regnum diabolus impiorum, et possederat Gentes*, etc.[22]

Garnerio de san Víctor indica que el *malignus spiritus* es denomi-

[15] Cf. [Jung,] *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [§§ 425 y sigs.].

[16] *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, col. 739 y sig.

[17] "Desde el Norte se desencadenará el mal sobre todos los habitantes de la tierra."

[18] "¿Cómo has caído del cielo, estrella rutilante, hijo de la aurora; fuiste arrojado a tierra, tú, que derribabas a las naciones; que dijiste en tu corazón: El cielo escalaré, por encima de las estrellas de Dios elevaré mi trono, y me sentaré en el monte de la asamblea, en lo más recóndito del Septentrión. .?"

[19] *Allegoriae in Sacram Scripturam* [col. 860].

[20] Ello en evidente analogía con el pneuma, que se cierne sobre las aguas del abismo (*Gén.* 1). *Job* 26, 7: "El extiende el aquilón sobre el vacío, cuelga la Tierra sobre la nada."

[21] "Pues las mentes de aquellos que (están) vacíos de su gracia, Dios permite que sean dominadas por el diablo".

[22] "¿Quién es este viento Norte sino el que dijo: 'Pondré mi sede al Norte y seré semejante al Altísimo?' El diablo había tenido el reino de los impíos y poseído a los pueblos" (*Enarr. in Ps.* XLVII, 3 [col. 591]).

nado *aquilo*. Su frío significa la *frigiditas peccatorum*.[23] Adán Escoto se representa en el Norte con una horrible cabeza de dragón, de la cual proceden todos los males. La bestia expele por las fauces y las narices una niebla o humo de naturaleza *triple*[24], a saber: *trina ignorantia, videlicet boni et mali, veri et falsi, commodi et incommodi.*[25] "Es la niebla –dice ese autor– que el profeta Ezequiel en su visión de Dios vio venir del Norte",[26] el humo del que habla Isaías (*Is.* 14, 31).[27] Resulta cuando menos notable que el pío autor no se detenga a pensar cómo es que la visión divina del Profeta viene precisamente en alas del aquilón, con esa niebla diabólica de la triple ignorancia. Donde hay humo hay fuego. Así, de la gran nube se dice que "un relampagueo continuo resplandecía todo alrededor, y en medio de él una especie de brillo que salía del medio del fuego".[28] El aquilón viene precisamente de la región del fuego y por lo tanto, pese a su frialdad, es un *ventus urens* (viento quemante), como lo llama san Gregorio Magno con referencia a *Job* 27, 21.[29] Este viento es el espíritu maligno "que suscita las llamas de la concupiscencia en el corazón" e inflama a todo viviente para los vicios. Con "el hálito de la incitación maligna hacia los apetitos terrenos abrasa el corazón de los malvados", según las palabras de *Jer.* 1. 13: "Veo una olla hirviendo, cuya boca está de cara al Septentrión". En Gregorio se oye el eco de la representación del Norte ígneo, que todavía en Ezequiel es plenamente viva, pues su nube de

[23] *Sancti Victoris Parisiensis Gregorianum*, col. 59 y sigs.

[24] Alusión a la "tríada inferior".

[25] "Triple ignorancia, a saber: del mal y el bien, de lo verdadero y lo falso, de lo conveniente y lo inconveniente". Adán Escoto menciona la *fumi obscuritas ab Aquilone* ("la oscuridad del humo del Norte"), *loc. cit.* Clemente Romano (*Homiliae*, XIX, 22) pone de relieve *tò tês agnoías hamártêma* [el pecado de la inconsciencia]. Honorio de Autun (*Speculum de mysteriis ecclesiae*, col. 833) dice: "Por el Norte, donde el Sol está oculto bajo la Tierra, se alude a Mateo, quien describe la divinidad de Cristo como oculta bajo la carne", lo que confirma la naturaleza ctónica de la tríada.

[26] *Ezeq.* 1, 4: "Y miré, y he aquí que un viento huracanado venía del Norte y una gran nube".

[27] "Aúlla, puerta; grita, ciudad; postrada está toda Filistea; pues del Norte viene humo y no hay quien huya de sus filas."

[28] *Ezeq.* 1,4.

[29] "Lo cogerá un viento quemante y se lo llevará y como un torbellino lo arrebatará de su sitio" (*In expositionem beati Job moralia*) [col. 54 y sig.].

fuego aparece *ab Aquilone*, de donde viene "toda calamidad para todos los habitantes de la tierra".[30]

En vista de todo esto, ya no resulta sorprendente que Nostradamus, en su profecía del Anticristo, advierta contra los "Reyes Aquilonares". Ya en la época preprotestante la fantasía popular había dado rica elaboración al tema del Anticristo, como lo muestran las numerosas ediciones del *Enndkrist* [o *Entkrist* = Anticristo] de la segunda mitad del siglo XV.[31] Esto es enteramente comprensible en vista de los acontecimientos de orden espiritual que estaban preparándose: el comienzo de la Reforma estaba a las puertas. Por eso, también Lutero fue prontamente saludado como el Anticristo, y es posible que Nostradamus haya designado como *second Antechrist* al Anticristo que debía aparecer en 1792, porque el primer Anticristo había aparecido ya en la figura del reformador alemán, o, mucho antes, en la de Nerón o la de Mahoma.[32] A este respecto no puede dejar de mencionarse con qué insistencia se manejó en la Alemania nacionalsocialista la idea de que Hitler representaba el continuador y perfeccionador de la obra de reforma sólo a medias realizada por Lutero.

Partiendo de los datos astrológicos disponibles y de las posibilidades de interpretación de los mismos, Nostradamus pudo predecir sin gran dificultad la pronta entrada de la enantiodromía del eón cristiano; y, al formular esa predicción, él mismo estaba dentro de la fase anticrística y le servía de portavoz.

Después de estas digresiones, volvamos a la simbólica del pez.

[30] *Jer.* 1, 13 y sig.: "Veo una olla hirviendo, cuya boca está de cara al Septentrión. Y me contestó Yahvéh: Desde el Norte se desencadenará el mal sobre todos los habitantes de la tierra".

[31] El texto de los diversos manuscritos se remontaría al *Compendium theologicae veritatis* de Hugo de Estrasburgo (s. XIII) (Kelchner, *Der Enndkrist*, pág. 7).

[32] Así en Nanio (Nannius) de Viterbo (1432-1502); véase Thorndike, *op. cit.* págs. 263 y sigs.

Capítulo VIII

SOBRE LA SIGNIFICACION HISTORICA DEL PEZ

Junto a los *pisciculi Christianorum*, también desempeña un papel, casi mayor aun, como es sabido, la alegoría del pastor y las ovejas. El Hermes Crióforo ["portador de un carnero"], el dios protector de los pastores, fue el prototipo del "Buen Pastor". También Orfeo, como buen pastor, sirvió de modelo.[1] Esta idea del *Poimên* (pastor) motivó la aparición de la figura (mistérica) que lleva ese nombre en el *Pastor de Hermas* (siglo II), y, lo mismo que el "enorme" pez de la inscripción de Abercio, también la figura del pastor está en conexión verosímil con la de Atis, próxima en el tiempo y en el espacio. Reitzenstein llega a conjeturar que el *Pastor de Hermas* depende del *Poimandres*,[2] de origen puramente pagano. La simbólica del pastor, el carnero y el cordero coincide con el fin del eón de Aries. En el siglo I d.C. ambos eones, por así decirlo, se superponen, y dos de las más importantes divinidades mistéricas, Atis y Cristo, están igualmente caracterizadas por los símbolos del pastor, el carnero y el pez. El simbolismo del pastor ha sido ya estudiado tan a fondo por Reitzenstein, que no estoy de ningún modo en condiciones de añadir nada esclarecedor a su respecto. Algo diferente es la situación en lo que se refiere al símbolo del pez. Aquí no sólo las fuentes manan con mayor abundancia, sino además la naturaleza de ese símbolo, y en particular su duplicidad, permiten plantear determinadas cuestiones psicológicas, que quisiera considerar más de cerca en lo que sigue.

[1] Véase Eisler, *Orpheus - the Fisher*, págs. 51 y sigs.

[2] *Poimandres*, págs. 32 y sigs.

Como todo héroe, también Cristo tuvo una infancia amenazada (matanza de los inocentes, huida a Egipto). La respectiva "interpretación" astrológica se encuentra en *Apoc.* 12: "Una mujer vestida del sol, y la luna bajo sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas". Está en dolores de parto y la persigue un dragón. Da a luz un varón, un pastor, "destinado a regir todas las gentes con vara de hierro", el cual es "arrebatado y llevado a Dios". Esta historia hace eco a numerosos motivos afines de Oriente y Occidente; así, el motivo de Leto y Pitón; de Afrodita y su hijo que, perseguidos, se lanzan al Eufrates y se convierten en peces;[3] de Isis y Horus, en Egipto. Los griegos siríacos identificaban a Dérketo-Atargatis y su hijo Ictis [*Ikhthys* = pez] con la constelación de Piscis.[4]

La maternidad divina (como la de la mujer coronada de estrellas del *Apocalipsis*) se asigna por regla general a una virgen: *parthénos, virgo*. El mensaje de Navidad: *hê parthénos tétoken; auxeî phôs* ("la virgen ha parido; crece la luz") es pagano. Sobre el llamado *kórion* de Alejandría, cuenta Epifanio[5] que en la noche de Epifanía (5 al 6 de enero) los paganos hacen una gran fiesta: "Velan toda la noche entre cánticos y música de flautas, que ofrecen a las imágenes de los dioses; y cuando la fiesta nocturna ha terminado, tras el canto del gallo, bajan con antorchas a un santuario subterráneo, de donde traen una figura tallada en madera, que colocan desnuda sobre unas angarillas; la cual tiene signada sobre la frente una cruz de oro, y en cada mano un signo de la misma forma, y otro en cada rodilla; y los cinco signos están igualmente hechos de oro. Llevan esa imagen siete veces en torno del espacio central del templo, al son de flautas y tamboriles e himnos, y tras la procesión la bajan nuevamente al ámbito subterráneo. Y si se les pregunta qué misteriosa ceremonia es ésa, responden: hoy, a esta hora, *Kórê*, es decir, la Doncella, ha dado a luz al Eón".

Epifanio no se refiere a una secta cristiana, sino expresamente a idólatras, y ello para ilustrar la idea de que también los paganos, involuntariamente por así decirlo, dan testimonio de la verdad cristiana. Virgo, como signo del Zodíaco, porta o bien *espigas* o un *niño*.

[3] Eisler, *The Royal Art of Astrology*, pág. 107.

[4] Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, pág. 147. Sobre la relación entre la *gynê* (mujer) y el signo de Virgo, cf. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, pág. 122.

[5] *Panarium* LI, 22. Traducción según Usener, *Das Weihnachtsfest*, págs. 27 y sig. Este pasaje no se encuentra en las ediciones anteriores del *Panarium*, pues ha sido descubierto recientemente en un manuscrito de Venecia.

Se la ha puesto en relación con la Mujer del *Apocalipsis* 12.[6] Se trata de la profecía de un nacimiento mesiánico al final de los tiempos. Como se ha atribuido pertenencia cristiana al autor del *Apocalipsis*, se plantea la cuestión: ¿A quién se refiere la "mujer", a la que se interpreta como madre del Mesías, o de Cristo? y ¿a quién el "hijo" de ella, que ha de "regir (*poimáinein* ['pastorear']) todas las gentes con vara de hierro"?

Como este pasaje alude por una parte a la profecía mesiánica de *Is.* 66, 7, y por otra a la ira de Yahvéh (*Salmo* 2, 9), se trataría en él de una especie de futuro renacimiento del Mesías. Pero tal interpretación es imposible sobre basamento cristiano. De la descripción del "Cordero" (*Apoc.* 5, 6 ss.) dice Boll: ". . . la asombrosamente extraña figura con siete cuernos y siete ojos no puede explicarse en lo más mínimo según las concepciones cristianas".[7] También desarrolla el "Cordero" cualidades muy inesperadas: es un *guerrero vencedor* (*Apoc.* 17, 14); de su *cólera* deben guardarse los poderosos de la Tierra (*Apoc.* 6, 15 ss.); se compara con "el león de la tribu de Judá" (*Apoc.* 5, 5). Este Cordero, en cuya evocación se alude al *Salmo* 2, 9 ("los has de regir con vara de hierro, como vasija de alfarero haráslos añicos") da más bien la siniestra impresión de un carnero demoníaco[8] y para nada la de ese otro Cordero que se deja llevar sin resistencia al sacrificio. El Cordero del *Apocalipsis* pertenece indudablemente a la serie de los monstruos corníferos de las profecías. De ahí que pueda plantearse la pregunta de si el autor del *Apocalipsis* no estaría influido por alguna representación en cierto modo antitética de Cristo, o sea por una figura de sombra psicológica, una *umbra Iesu* que al final de los tiempos, por un acto de renacimiento, se conjugara con la del Cristo triunfante. Esta hipótesis podría explicar la repetición del mito de nacimiento, y también el notable hecho de que en el *Apocalipsis* prácticamente no se mencione una expectativa escatológica tan importante como la del Anticristo. El carnero de siete cuernos es todo aquello que Jesús no parece ser,[9] y por lo tanto una auténtica *sombra*; pero no es el Anticristo, el cual es hijo de Satán. Aunque el monstruoso carnero guerrea-

[6] Boll, *op. cit.*, págs. 121 y sigs.

[7] *Ibid.*, pág. 44.

[8] Sus ojos representan los siete espíritus de Dios (*Apoc.* 5, 6) o los siete ojos de Dios (*Zac.*, 4, 10). El Cordero está con los siete ángeles ante el trono divino, como Satán con los hijos de Dios (*Job* 1, 6), estando Dios figurado con el aspecto de la visión de Ezequiel y por lo tanto concebido en sentido yahvista: ¡una "*umbra in lege*"!

[9] Si hacemos abstracción de pasajes como *Mat.* 21, 19 y 22, 7, o *Luc.* 19, 27.

dor corresponde a la sombra en la medida en que representa una contraparte del Cordero sacrificado, sin embargo no se sitúa frente a Cristo en una oposición tan inconciliable como el Anticristo. De modo que la duplicación de la figura de Cristo en el *Apocalipsis* no puede ponerse en conexión directa con la escisión Cristo-Anticristo, sino que debe probablemente su existencia a un resentimiento antirromano de judeocristianos que se remite a Yahvéh como Dios de la venganza y a su Mesías guerrero. El autor del *Apocalipsis* conocía quizá las especulaciones judaicas de que nos informan tradiciones tardías. En el *Beréshit Rabbá* de rabí Moshé ha-d-Darshán se cuenta que Elías había encontrado en Betléhem (Belén) una joven sentada a la puerta con un recién nacido cubierto de sangre tendido en el suelo junto a ella. La joven le explicó que era su hijo, nacido en mala hora, en el momento en que el Templo era destruido. Elías la exhortó a cuidar al niño. Cuando volvió, cinco años más tarde, preguntó por él. La mujer le dijo: "No anda, no ve, no habla, no oye, está ahí tendido como una piedra". De pronto un viento se levantó de los cuatro confines de la Tierra, se llevó al niño y lo precipitó en el mar. Elías se lamentó entonces de que la salvación de Israel había quedado en nada, pero una voz (*bat-qôl*) le dijo: "No es así. El permanecerá 400 años en el gran mar, y 80 años en el humo que sube de los hijos de Korah,* y 80 años bajo las puertas de Roma, y el resto del tiempo rondará por todas las grandes ciudades, hasta que llegue el fin de los días".[10]

Este relato presenta un Mesías, ciertamente nacido en Belén, pero luego arrebatado por intervención divina al más allá (mar = inconsciente). Su infancia está desde el comienzo tan amenazada, que apenas es capaz de vida. La leyenda declara, sintomáticamente, una extraordinaria debilidad y situación amenazada del elemento mesiánico en el judaísmo y explica también la dilación de su venida. Por 560 años el Mesías permanece latente, y sólo entonces se pondrá en actividad para su misión. Ese lapso no es tan diferente del de 530 años de la profecía talmúdica antes mencionada (página 90), como para que no pueda ponerse en relación con ella, si es que cabe referir a Cristo esa leyenda. Por cierto, que en las ilimitadas extensiones de la especulación judía hayan ocurrido tales contactos mutuos es más verosímil que lo contrario. Así, también la amenaza mortal que pende sobre el Mesías o su muerte violenta es un motivo que se reitera en otros relatos. La tradición posterior, principalmente cabalística, conoce *dos* Mesías: el Mesías hijo de José (o de Efraím) y el Mesías hijo de David. Se los

* Qóraj; cf. *Deut.*, 16. [T.]

10 Wünsche, *Die Leiden des Messias*, pág. 92.

compara con Moisés y Aarón, o con dos corzos, esto último con referencia al *Cant.* 4, 5: "Tus dos pechos son cual dos crías mellizas de gacela".[11] El Mesías ben Yôsef es, acorde con *Deut.* 33, 17, un "primogénito de toro", y el Mesías ben David cabalga en un asno.[12] El Mesías ben Yôsef es el primero, el Mesías ben David el segundo.[13] El Mesías ben Yôsef debe morir para "reconciliar al pueblo de Jehová" por medio de su sangre.[14] Caerá en lucha contra Gog y Magog, y será muerto por *Armilus.* Armilus es el Antimesías, engendrado por Satán en un bloque de mármol,[15] y será a su vez muerto por el Mesías ben David. Este hará luego descender del cielo la Nueva Jerusalén y devolverá a la vida al Mesías ben Yôsef.[16] Este último desempeña en la tradición posterior un papel notable. Ya Tábarí, el comentador del *Corán*, menciona que el Anticristo ha de ser un rey de los judíos,[17] y en la *Mashmí'a Y^eshûá* ["la salvación proclamada"] de Abarbanel el Mesías ben Yôsef es directamente el Anticristo. Así, pues, no sólo se lo caracteriza como el Mesías sufriente frente al Mesías victorioso, sino que acaba por ser concebido como su contrario.[18]

Como lo indican estas tradiciones, la mencionada debilidad del elemento mesiánico consiste en una escisión del mismo, que puede llegar a constituirse en una oposición. Este desarrollo corresponde por una parte a la idea, ya presente en la literatura religiosa persa precristiana, de la enantiodromía de los grandes períodos del tiempo, o sea de la corrupción del bien, como se dice en el *Bahman Yast* 1, 3: (la cuarta edad de hierro) *is the evil sovereignty of the demons with dishevelled hair of the race of Wrath*;[19] por otra parte, la escisión en la figura del Mesías es expresión de una inquietud interna con respecto al carácter

[11] Targûm sobre *Cánt.*, IV, 5; Wünsche, *op. cit.*, pág. 111. El Mesías es designado en el *Zóhar* como "madre". Véase sobre esto Schoettgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, pág. 10. Aquí remitiré a los "gemelos salvadores" de la *Pistis Sophia*, Cf. supra [90, n. 46].

[12] *Zóhar* (ed. Solisbac.), fol. 118, col. 3, sobre *Hab.* 2, 3. Wünsche, *op. cit.*, pág. 100.

[13] *Zóhar*, fol. 25, col. 2. Wünsche, *op. cit.*, pág. 114.

[14] Wünsche, *op. cit.*, pág. 115.

[15] Armilus o Armillus = *Rhômvlos,* el Anticristo. En Metodio: "Rómulo, que [es] también Armeleo".

[16] Wünsche, *op. cit.*, pág. 120.

[17] *Crónica*, cap. 23, pág. 67.

[18] Bousset, *Der Antichrist*, pág. 70.

[19] ["es la malvada soberanía de los demonios de desmelenada cabellera de la raza de la Ira"], *Sacred Books of the East*, V, pág. 193.

de Yahvéh, cuya injusticia e inconfiabilidad, desde el libro de *Job*, no podía sino perturbar al creyente reflexivo.[20] Job plantea inequívocamente el problema, y el cristianismo ha dado una respuesta igualmente neta. La mística judía, en cambio, tomó un camino propio, y su especulación gira en torno de profundidades que el pensamiento cristiano ha hecho esfuerzos extremos por encubrir. No quisiera entrar en el desarrollo de este tema, sino sólo citar un relato de Ben Ezra. Había en España un gran sabio, de quien se decía que no había podido leer nunca el salmo 89, pues lo encontraba demasiado difícil. Se trata del *Salmo* 89, 34 y sigs.

"Mas mi merced no retiraré
    ni a mi fidelidad traicionaré;
no violaré mi pacto
    ni mudaré lo salido de mis labios.
Una vez juré por mi santidad:
    no mentiré a David;
su prole durará para siempre
    y su trono como el sol ante mí.
Durará eternamente cual la luna,
    testigo fiel en los cielos."
Mas tú lo has desdeñado y rechazado;
    te has encolerizado con tu ungido.
Has despreciado la alianza con tu siervo,
    profanado por tierra su corona.

. . . .

Has hecho que cesara su esplendor
    y su trono por tierra has arrojado.

El problema que aquí se plantea es el mismo de Job. Como valor supremo y como supremo dominador de la jerarquía del alma está la imagen divina en relación de unión inmediata o aun de identidad con el sí-mismo, y todo lo que acaece en aquélla tiene efecto en éste. Toda inseguridad con respecto a la primera significa una profunda perturbación para el segundo; por eso la cuestión, por su carácter penoso, permanece por regla general ignorada. Pero esto no significa en modo alguno que no se plantee en el inconsciente; al contrario: hasta recibe respuesta, por ejemplo en la forma de ideas y convicciones, de propagación epidémica, como el materialismo, el ateísmo y sustitutos análogos.

[20] Cf. sobre este punto la antes mencionada oposición entre misericordia y justicia dentro de la esencia divina.

Estos se presentan allí donde se espera en vano la respuesta legítima. Tales formaciones sustitutivas reprimen el planteo genuino y rompen así la continuidad de la tradición histórica, que es el rasgo característico de toda cultura. La consecuencia es confusión y trastorno. El cristianismo insistió en su momento en la bondad de Dios como Padre amoroso y trató por lo menos de privar de sustancia al mal. Las profecías paleocristianas sobre el Anticristo y ciertas ideas de la teología judaica tardía hubiesen podido, sin embargo, dar indicios de que la respuesta cristiana al problema de Job entrañaba un corolario cuya terrible realidad la escisión de nuestro mundo en dos nos ha puesto amenazadoramente ante los ojos: *la destrucción de la imagen de Dios tiene por consecuencia la anulación de la personalidad humana.* El materialismo ateo forma, con sus utópicas quimeras, la religión de esos movimientos racionalistas que delegan a la masa la libertad personal y de ese modo la extinguen. Los representantes del cristianismo se desgastan en la mera preservación de lo heredado, sin empero seguir construyendo su morada para reconfigurarla con mayor amplitud. Pero en estas cosas la estagnación amenaza a la larga con un desenlace fatal.

Como ya lo estableció con verosimilitud Bousset, la doble figura del Cristo apocalíptico depende de especulaciones judeognósticas, cuyo eco encontramos en las tradiciones antes mencionadas. La intensa preocupación de los gnósticos por el problema del mal contrasta llamativamente con la perentoria anulación del mismo por los Padres de la Iglesia, y demuestra que esa cuestión adquirió actualidad ya para comienzos del siglo III. En relación con esto, cabe referirse, como ya hemos indicado, a esa concepción de Valentino[21] según la cual Cristo fue "nacido con cierta sombra", la cual empero "cercenó de sí".[22] Valentino floreció cerca de la primera mitad del siglo II, y el *Apocalipsis* fue compuesto verosímilmente alrededor del año 90, bajo Domiciano. Valentino, lo mismo que otros gnósticos, repensó el Evangelio, por lo cual no me parece imposible que entendiera por la "sombra" la ley yahvista bajo la cual había nacido Cristo. El *Apocalipsis* y otros pasajes del *Nuevo Testamento* podrían haberle llevado muy fácilmente a esa idea, ello aparte de las concepciones más o menos coetáneas sobre el Demiurgo o sobre la primera Ogdóada, constituida por luz y sombra.[23] No es seguro si la duda de Orígenes acerca del destino último del diablo sea original

[21] Era, al parecer, un clérigo, que hasta habría aspirado a la cátedra episcopal de Roma.

[22] *Adversus haereses* I, 11, 1.

[23] Doctrina del valentiniano Segundo (Ireneo, *op. cit.*, I, 11, 2).

suya;[24] en todo caso, ella muestra que la posibilidad de la reunión del diablo con Dios había sido ya tempranamente objeto de discusión, y no podía menos de serlo si la filosofía cristiana no quería desembocar en un dualismo. Pues no cabe olvidar que la doctrina de la *privatio boni* no excluye en modo alguno la eternidad del infierno y de la condenación. Otra expresión de dualismo es la doctrina de Dios hecho hombre, como lo muestra la disputa entre monofisitas y diofisitas en la Iglesia antigua. Aparte de su significación religiosa para la plena unidad de ambas naturalezas, ese dogma tiene además, como quisiera señalarlo de paso, un aspecto psicológico notable: en efecto, dice (traducido a lenguaje psicológico) que Cristo, ya que corresponde al yo en cuanto hombre y sí-mismo como Dios, es al par yo y sí-mismo, y por lo tanto parte y todo. Empíricamente, la conciencia no puede abarcar la totalidad, pero es verosímil que ésta se halle presente inconscientemente en el yo. Esto correspondería al estado de máxima *teleíôsis* (perfección o completez) posible.

He entrado con algún detalle en los diversos aspectos dualísticos de la cristología porque, a través del simbolismo del pez, Cristo se incorpora a un mundo de ideas aparentemente ajenas al Evangelio; un mundo originariamente pagano, compenetrado de creencias astrológicas en una medida de la cual hoy apenas podemos formarnos una representación adecuada. Cristo se sitúa al comienzo de la era de Piscis. No está excluido en modo alguno que hubiese cristianos instruidos conocedores de la *coniunctio magna* de Saturno y Júpiter en Piscis el 7 a.C., así como, según los datos del Evangelio, hubo caldeos que hasta descubrieron el lugar del Nacimiento. Pero Piscis es un signo doble.

Esa noche sagrada, cuando alrededor de medianoche (según el cómputo antiguo) el Sol entra en Capricornio, Virgo está sobre el horizonte oriental, pronto seguida por la Serpiente, contenida en la constelación del Serpentario (*Ophiuchus*). Esta coincidencia astrológica me parece digna de mención, así como la idea de que los dos peces de la constelación estén en relación de madre a hijo; relación que tiene una significación muy especial, ya que apunta a una unidad originaria de Piscis. En efecto, en la astrología babilonia y en la india hay sólo un pez.[25] Más tarde ese pez madre dio a luz evidentemente un hijo, un pez

[24] "... de modo que ese extremo pecador y blasfemo contra el Espíritu Santo sea mantenido lejos del pecado por todo el siglo presente, y después, en el futuro, desde el comienzo hasta el fin, haya de ser tratado no sé cómo." (*De oratione*, 27), de donde la idea de que "el diablo mismo será salvo alguna vez".

[25] O sea el *Piscis austrinus*, que se fusiona con la constelación de Piscis, y cuya cabeza es Fomalhaut.

también. A ello corresponde la Dérketo-Atargatis fenicia, cuya figura era mitad pez y que tenía un hijo llamado Ictis [*Ikhthys* = pez]. No es imposible que "el signo del profeta Jonás" (*Mat.* 12, 39; 16, 4; y *Luc.* 11,29 y sig.) se funde en alguna tradición de un "viaje nocturno por mar" y la victoria sobre la muerte, donde el héroe renaciera tras ser devorado por el pez (el "dragón-ballena").[26] El nombre de salvador Josué[27] (Yehoshúa', Yeshúa', gr. Iêsoûs) está en relación con el pez: Josué es hijo de Nûn, nombre del pez.[28] El Josué hijo de Nûn [Yeshúa' ben Nûn] de la leyenda de al-Khi*dr* también tiene que ver con un pez, que, destinado a comerse, fue *revivido* por una gota de agua de la fuente de la vida.[29]

Las madres primordiales mitológicas suelen ser peligrosas para sus hijos. Jeremías menciona una lámpara paleocristiana en que está figurado un pez devorado por otro.[30] A algo semejante podría referir el nombre de la estrella principal del Pez austral: Fom-al-haut (fom al-jût), "boca del pez", y en la historia general de los símbolos se atribuyen a los peces todas las formas posibles de la concupiscencia devorante: serían *ambitiosi, libidinosi, voraces, avari, lascivi*, en suma, una imagen de la *vanitas mundana* y de la *voluptas terrena*.[31] La atribución de estas malas cualidades a los peces se debe especialmente a la relación de los mismos con la diosa madre y diosa del amor: Ishtar, Astarté, Atargatis y Afrodita. Esta última, como Venus planetaria, tiene su exaltación precisamente en Piscis. Al igual que en la simbólica general, también en la tradición astrológica los peces reciben desde antiguo las mismas tachas;[32] pero por otra parte se les atribuye una particular y elevada significación. Esto se debe, por lo menos en astrología, sin duda a que el nacido bajo Piscis tiene expectativas de ser pescador o marino, y por lo tanto de capturar peces o de dominar los mares, lo que constituye un eco de la identidad totémica primitiva entre el cazador y el animal de presa. Así el héroe cultural babilonio Oannes es él mismo un

[26] Cf. sobre esto Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, y mi estudio sobre *Symbole und Wandlungen der Libido* [§§ 308 y sigs.].

[27] "Yahvéh es salvación."

[28] *Nûn* significa precisamente "pez".

[29] *Corán*, sura 18; cf. [Jung,] *Ueber Wiedergeburt* [§§ 244 y sigs.] También Vollers, *Chidher*, pág. 241.

[30] Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, pág. 69. En realidad, esa lámpara no ha podido localizarse.

[31] Picinellus, *Mundus symbolicus*, lib. VI, cap. 1.

[32] Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pág. 147.

pez, y el *Ikhthys* cristiano es el pescador de hombres por excelencia. Este, considerado en la historia de los símbolos, es inclusive el anzuelo o el cebo divino con que se captura al Leviatán, concebido como la muerte o el diablo.[33] En la tradición judía el Leviatán es una especie de comida eucarística reservada en una vida futura a los justos, que además, después de la muerte, se revisten con una piel de pez.[34] Cristo no es sólo el pescador sino también el pez que se consume "eucarísticamente". Así, san Agustín, en sus *Confesiones*, dice: "Aunque el pez que ha sido extraído de las profundidades es comido por ella (la tierra) en aquella mesa que tú ante los creyentes has preparado; pues para eso fue extraído el pez de las profundidades, para alimentar a la sedienta (*aridam*, sobreentendido *terram*)". Agustín alude aquí al pescado que sirvieron los discípulos en Emaús[35] (*Luc.* 24, 42). El "pez salvador" se nos aparece ya en la leyenda de Tobías: el arcángel Rafael ayuda a Tobías a capturar el pez que quiere devorarlo, y le enseña cómo se prepara con el corazón y el hígado del pescado un medio mágico contra los malos espíritus, y cómo con la hiel del mismo podrá curar la ceguera de su padre.

San Pedro Damián († 1072) caracteriza a los *monjes* como peces,[36] siendo los fieles en general los pececillos que se agitan en la red del gran pescador de hombres.[37] En la inscripción de Pectorio (comienzos

33 Cuán próximos están el significado positivo y el negativo lo muestra precisamente el motivo del anzuelo, atribuido ya a san Cipriano (siglo III): "Como si un pez coge el anzuelo que contiene el cebo, no sólo no saca la comida con el anzuelo, sino que él mismo es sacado de lo profundo, así aquel que tenía el imperio de la muerte redujo a muerte el cuerpo de Jesús, sin sentir que en él estaba encerrado el anzuelo de la divinidad, sino que, al devorarlo, quedó para siempre prendido en él". (Picinellus, *op. cit.* pág. 432 r.). Esteban de Canterbury (cuyo *Liber allegoricus in Habacuc* no me ha sido accesible) dice: "En el anzuelo se ostenta apetecible el cebo del placer, pero el uno, tenaz, permanece oculto y se traga junto con el otro. Así en la concupiscencia de la carne ostenta el diablo el cebo del placer, pero está oculto el aguijón del pecado" (Picinellus, *loc. cit.*).

34 Scheftelowitz, *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, pág. 365.

35 Lib. XIII, cap. XXI.

36 "Pues el claustro monacal es un vivero de almas, como que en él viven peces" (*Picinellus*, loc. cit.).

37 Un himno alejandrino del siglo II dice: "Pescador de los mortales / que salvaste de la mar / maligna, por ti los peces santos / traídos de la ola / suben a dulce vida." Cf. Dölger, ΙχσγΣ, I, pág. 4. Tertuliano (*De baptismo*, cap. I) expresa: "Nosotros, conforme a nuestro ΙχσγΣ Jesucristo, nacemos del agua como pececillos, y no de otro modo

del siglo IV), los creyentes están designados como *ikhthyos ouraníou theíon génos*, "la progenie divina del pez celeste".[38]

El pez de Manu es un salvador, un *sêtër*[39], legendariamente identificado con Vishnu en forma de pececillo de oro. Este pide a Manu que lo acoja, pues teme que los monstruos marinos lo devoren.[40] Luego crece, del modo consabido, hasta adquirir poderosas dimensiones, y salva a Manu del gran diluvio.[41] El duodécimo día del primer mes del año indio se deposita en el agua un pez dorado en una escudilla y se pronuncia esta invocación: "Como tú, oh Dios, en la forma de un pez, has salvado los *Veda* que se encontraban en el mundo inferior, así sálvame también, ¡oh Kécava!"[42] De Gubernatis y, con él, otros investigadores, propusieron derivar el pez cristiano del de la India.[43] Un influjo indio no es imposible, pues ya en época precristiana existieron relaciones con la India y en época paleocristiana estuvo vigente cierto influjo oriental, como resulta de los datos de Hipólito y Epifanio. Sin embargo, no hay ningún fundamento serio para dar origen indio al pez cristiano, ya que la simbólica occidental del pez es de tan rico desarrollo y tan arcaica, que puede muy bien reivindicar carácter autóctono.

En cuanto los componentes del signo Piscis representan madre e hijo, se da también ahí la tragedia mítica de la temprana muerte y resurrección del segundo. Como duodécimo signo zodiacal, Piscis significa el final del año astrológico y por lo tanto un recomienzo. Esto coincide con el carácter definitivo que el cristianismo declara como propio y en su espera escatológica inmediata del fin del mundo y del venidero reino de Dios.[44] Las propiedades astrológicas de Piscis incluyen, pues, rasgos

---

somos salvos sino permaneciendo en ella". Los discípulos de Rabbí Gamaliel el Mayor (com. s. I) recibían denominaciones de diversas clases de peces (*Abôt* de R. Natán, ca. 40; cit. en Scheftelowitz, *op. cit.* pág. 5. [Del himno alejandrino cit., contenido en Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, III, 12, 98-101, el texto alemán y la versión inglesa dan versiones literarias bastante divergentes; aquí se ha optado por una traducción más simple y más próxima al original. T.]

38 Pohl, *Das Ichthys-Monument von Autun*; y Dölger, *op. cit.* I, págs. 12 y sigs.

39 "Te he salvado" (*Satapatha Brâhmana*, S.B.E., pág. 217).

40 De Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, pág. 596.

41 *Satapatha Brâhmana*, págs. 216 y sigs.

42 Dölger, *op. cit.*, pág. 23. Kécava (significa "de abundante o fina cabellera"), apelativo de Vishnu.

43 Dölger, *op. cit.*, págs. 21 y sigs.

44 Orígenes, *De oratione*, cap. 27: "Como el último mes es la

esenciales del mito cristiano, a saber: en primer lugar, la cruz; segundo, la antítesis moral y la escisión consiguiente entre Cristo y Anticristo; tercero, el hijo de una virgen; cuarto, la clásica tragedia madre-hijo; quinto, los peligros en torno al nacimiento; sexto, el motivo del salvador. Por lo tanto, no es descaminado referir la designación de Cristo como pez al comienzo coetáneo del nuevo eón de Piscis. Si esta relación existía ya en época antigua, debió de permanecer como un presupuesto tácito o deliberadamente mantenido en secreto, pues, hasta donde yo sé, no hay documentación alguna que haga derivar del Zodíaco el simbolismo cristiano del pez. Tampoco el material astrológico hasta el siglo II incluido presenta en modo alguno las cosas en tal forma que, por ejemplo, la oposición Cristo-Anticristo pudiera derivarse *causalmente* del rasgo antitético de Piscis, pues, como lo muestra el material aducido, este rasgo no se destacaba entonces en modo alguno como esencial. Además, en el *Ikhthys* cristiano se trata siempre de un solo pez, en lo que Dölger insiste con razón; debe ponerse de relieve a este respecto que en la interpretación astrológica Cristo es sólo uno de los dos peces, mientras que el papel del otro corresponde al Anticristo. De hecho, no hay ninguna clase de apoyo para la suposición de que Piscis haya podido ser el prototipo del *Ikhthys* cristiano.

En cambio, la simbólica pagana del pez prepondera significativamente.[45] Entra en consideración sobre todo quizá el material judío, expuesto por Scheftelowitz. El "cáliz de bendición" judío[46] estaba ocasionalmente ornado con imágenes de pez, pues el pescado se consideraba el alimento de los bienaventurados en el más allá. Dicho cáliz se ponía como ofrenda a los difuntos en las tumbas.[47] Los peces como símbolo sepulcral tienen amplia difusión. El pez cristiano se nos aparece principalmente así. Los israelitas piadosos que viven "en las aguas del conocimiento" son comparados con peces. Esta analogía resultaba evi-

---

consumación del año, tras el cual sigue inmediatamente el comienzo de otro mes, así quizá, después que muchos siglos hayan cumplido como un año de siglos, sea la consumación del siglo presente, después del cual seguirán otros siglos futuros, cuyo principio sea el siglo venidero; y en esos siglos futuros muestre Dios las riquezas de su gracia en su bondad" (*Ef.*, 2,7).

45 Merece particular atención el culto de la paloma y del pez en el contiguo ámbito sirio, donde además el pescado tenía un papel de comida "eucarística" (Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, pp. 138 y 284). El dios supremo de los filisteos se llamaba Dâgon, derivado de *dâg*, "pez".

46 *Tò potêrion tês eulogías, calix benedictionis:* 1 *Cor.* 10, 16.

47 Scheftelowitz, *op. cit.*, pág. 375.

dente de por sí alrededor del 100 d.C.[48] Además el pez tenía significación *mesiánica*. Según el *Apocalipsis siríaco de Barukh* junto con la llegada del Mesías el Leviatán se levanta del mar.[49] Es sin duda el "enorme pez" de la inscripción de Abercio y corresponde al "pez de la fuente", la cual representa en un diálogo religioso de la corte sasaní (ca. siglo IV) a la Hera babilonia, mientras que en dominio cristiano representa a María, designada como "fuente" (*pêgê*) lo mismo por gnósticos (en los *Hechos de Tomás*) que por ortodoxos, por ejemplo en un himno de Sinesio (ca. 350): *Pagà pagôn, arkhôn arkhá, rhizôn rhiza, monàs eí monádôn* ("Fuente de las fuentes, comienzo de los comienzos, raíz de las raíces, mónada eres de las mónadas").[50] Pero de la fuente de Hera se dice que "contiene un solo pez (*mónon ikhthyn*)", el cual, cogido por el "anzuelo de la Divinidad", "con su carne alimenta al mundo entero".[51] En un vaso beocio está pintada la "Madre de los animales", con un pez entre las piernas o en el cuerpo (?),[52] lo cual indica verosímilmente que es su hijo. Aunque en el diálogo sasaní hay una transferencia a Hera del mito mariano, sin embargo el símbolo del pez no corresponde en él al simbolismo cristiano, pues en éste el Crucificado es el anzuelo o el cebo con el cual Dios coge al Leviatán,[53] que representa en ese contexto a la muerte o al diablo (la "antigua serpiente") y no al Mesías. El *phármakon athanasías* o "droga de la inmortalidad" es en la tradición judaica la carne del Leviatán, el "pez mesiánico", según lo denomina Scheftelowitz. En el *Talmud Sanhedrín* (98a) se dice que el Mesías aparece "cuando el enfermo anhelosamente desea el pez que no puede encontrar en ningún lado".[54] Pero, como

[48] *Op. cit.*, pág. 3.

[49] Junto con éste se manifestará también Behemot, y ambos "serán entonces comida para todos los que queden" (*Apocalipsis siríaco de Barukh*, en Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, II, pág. 423). En conexión con la imagen del Leviatán que se levanta del mar está la visión de 4 *Esdras* 13, 25, del hombre que sale del corazón del mar (Wischnitzer-Bernstein, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, pág. 122 y sig., 134 y sig.). [Los libros III-IV de Esdras (considerados apócrifos) no se incluyen en las trad. de la Biblia; pueden verse en apéndice en la *Vulgata* latina, ed. B.A.C.]

[50] Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, pág. 199.

[51] *Op. cit.*, págs. 161, 19 y sig.

[52] Eisler, *Orpheus - the Fisher*, lám. LXIV.

[53] Cf. fig. 28 en [Jung,] *Psychologie und Alchemie*.

[54] Scheftelowitz, *op. cit.*, pág. 9. Cf. sobre esto el *ésthie pináôn* de la inscripción de Pectorio.

señalábamos antes, según el *Apocalipsis de Barukh*, también el Behemot, junto con el Leviatán, es una comida eucarística.[55] Este es un punto que siempre se pasa por alto. Como ya he explicado en otros lugares,[56] las dos bestias primordiales de Yahvéh parecen representar un par de opuestos, ya que el uno es declaradamente un animal terrestre y el otro un animal marino. Este último, según es notorio y lo hemos visto antes, surge en la tradición judaica, junto con el Mesías.

Desde antiguo, no sólo en el judaísmo sino en el Cercano Oriente en general, se identificó el nacimiento de un hombre descollante con la aparición de una estrella. Así profetiza Balaam (*Num.* 24, 17): "Lo veo, mas no ahora; lo diviso, pero no de cerca: una estrella sale de Jacob. . .".

Siempre la esperanza mesiánica está ligada a la aparición de una estrella. Según el *Zôhar*, el pez que devoró a Jonás habría muerto, resucitado al cabo de tres días y entonces vomitado a Jonás nuevamente. "Por medio del pez encontramos un medio de salvación para el mundo entero."[57] Este texto es ciertamente medieval, pero proviene de una fuente insospechable. El "enorme[58] y puro pez de la fuente" mencionado en la inscripción de Abercio, no es, según la opinión de Scheftelowitz,[59] otro que el Leviatán, el cual no sólo es el más grande de los peces sino también considerado "puro", acerca de lo cual dicho autor cita las fuentes talmúdicas respectivas. Al mismo orden de ideas pertenece también sin duda el antes referido *heîs mónos ikhthys* ("uno y único pez") de "Lo actuado en Persia".[60]

[55] Para la interpretación del Leviatán es pertinente un pasaje de Maimónides, *Guía de descarriados*, III, cap. XXIII. Kirchmaier la cita diciendo: "De estas mismas cosas fabula R.M.M., (diciendo que se representa) por el Leviatán un complejo general de todas las propiedades corpóreas que están dispersas en los diversos animales" (*Disputationes zoologicae*, pág. 73). Aunque el iluminístico autor descarta esta opinión como *nugamentum* (simpleza), me parece en cierto sentido la idea de un arquetipo (*complexus generalis*) correspondiente al espíritu de la pesantez.

[56] [Jung,] *Psychologische Typen* [§§ 521 y sigs.].

[57] Scheftelowitz, *op. cit.*, pág. 10. Cf. *Mat.* 12, 39 y 16, 4 donde Cristo refiere al milagro de Jonás como signo del tiempo mesiánico y como prefiguración del destino de Cristo mismo.

[58] *Pammegéthês.*

[59] *Op. cit.*, pág. 7 y sig.

[60] *Tà en Persídi prakhthénta:* cf. Wirth, *op. cit.* [*Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, págs. 143 y sigs.]·

Capítulo IX

LA AMBIVALENCIA DEL SIMBOLO DEL PEZ

El tiempo que precede al advenimiento del Mesías se divide, según el *Apocalipsis siríaco de Barukh*, en doce partes. El Mesías aparecerá en la duodécima. La división temporal en doce apunta a los signos del Zodíaco. El duodécimo es Piscis. Entonces, como ya hemos mencionado, se levanta también el Leviatán del mar. "Los dos poderosos monstruos marinos que he formado el quinto día de la creación y hasta ese tiempo [el fin del mundo] he retenido, serán entonces comida para todos aquellos que queden".[1] Como el Behemot no es, indudablemente, ninguna bestia marina, sino, según dice un *midrásh*, "pace en mil montañas",[2] los "dos monstruos marinos" tienen que referir a una dualidad del Leviatán. De hecho, se divide según el sexo, es decir, hay uno macho y otro hembra.[3] También *Is.* 27, 1 alude a dicha dualidad: el Señor "castigará a Leviatán, la serpiente huidiza, y a Leviatán, la serpiente tortuosa, y matará al dragón [Vulgata: *cetum*] que hay en el mar". Esta dualidad dio origen probablemente, en la alquimia medieval,

[1] 29, 1 y sigs., en: Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, págs. 422 y sigs.

[2] *Midrásh Tanjumá* sobre *Lev.* 11, 1, y *Deut.* 29, 9; cit. en Scheftelowitz, *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, págs. 39 y sig.

[3] *Babá Batrá* 74 b, en: Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud* VIII, pág. 207. Al Leviatán *hembra*, Dios ya lo ha matado, salado y conservado para el fin de los tiempos. Lo mismo ocurrió con la hembra del Behemot. Pero a los machos los había castrado, para que no se multiplicaran y arruinaran el mundo.

a la representación de las dos serpientes en lucha, una de ellas alada y la otra sin alas.[4] En el *Libro de Job*, donde el Leviatán es único, la mencionada oposición aparece en la figura contrapuesta del Behemot. En un poema de Rabbí Meír ben Yitzjaq se describe la lucha escatológica entre el Leviatán y el Behemot, donde ambos quedan mortalmente heridos. Son entonces despedazados por Dios y dados como alimento a los justos.[5] Esta representación se relaciona sin duda con la antigua costumbre judía de la comida pascual, celebrada en el mes de Adar (el mes de Piscis). Pese a la señalada duplicidad del Leviatán en los textos tardíos, es muy verosímil que originariamente fuera único, como se encuentra muy tempranamente atestiguado, en los textos ugaríticos de Ras Shamra (ca. 2000 a.C.). Virolleaud da la traducción siguiente:

> "Quand tu frapperas *Ltn*, le serpent *brh*,
> tu achèveras le serpent *'qltn*,
> le puissant aux sept têtes."

Y observa: *"Il est remarquable, en effet, que les deux adjectifs* brh *et* 'qltn *sont ceux-là mêmes qui qualifient, dans* Isaie 27, 1, *un serpent d' une espèce particulièrement dangereuse, que nous appelons Léviatthan, en hébreu Livyatan".*[6] De la misma época existen también representaciones de una lucha entre Baal y la serpiente *Ltn,*[7] lo que resulta notable por cuanto aquí la oposición se da aun entre el dios y el monstruo, y no entre dos monstruos, como ocurre más tarde.

Por el ejemplo del Leviatán se ve cómo el enorme "pez" se escinde paulatinamente en una oposición, situándose primeramente como el opuesto al dios supremo, y por lo tanto representando en cierto modo la sombra de ese dios, es decir, su lado nefasto.[8]

[4] Estas serpientes representan el típico par de opuestos. Cf. con la lucha de los dragones en el *Yi-Ching*, bajo la 6ª línea del segundo hexagrama.

[5] Análogamente *Midrásh Tanjûmá*, loc. cit.

[6] ["Cuando hieras a *Ltn*, la serpiente *brh*, acabarás con la serpiente *'qltn*, la poderosa de siete cabezas." "Es notable, en efecto, que ambos adjetivos, *brh* y *'qltn*, sean los mismos que en *Isaías* 27, 1 califican a una serpiente de una especie particularmente peligrosa, que llamamos Leviatán, en hebreo *Livyatán*"], *Note complémentaire sur le poème de Mot et Aleïn*, pág. 357.

[7] Virolleaud, *La Légende de Baal, dieu des Phéniciens*, pág. IX.

[8] Quizá un eco de este desarrollo psicológico se encuentra en la concepción de Maimónides cuando escribe: "Pero lo máximo de lo que Dios más profundamente expresa es la descripción del Leviatán, pues éste reúne en sí las facultades corpóreas que en los animales sólo aparecen separadamente, mientras que aquél al mismo tiempo camina, nada

Con la escisión del monstruo en una nueva oposición, el contraste con la divinidad queda relegado al trasfondo, y el monstruo se pone en conflicto consigo mismo, por así decirlo, o con un monstruo correspondiente (por ejemplo, como Leviatán frente a Behemot). Este desarrollo desembaraza a la divinidad de su conflicto interno, y lo conflictivo aparece en adelante en la forma de un par de hermanos-monstruos enemigos. En el desarrollo judío ulterior, el Leviatán, que todavía *Is.* 27 presenta como combatido por Yahvéh, muestra la tendencia, según el mencionado testimonio de Scheftelowitz, a recibir los atributos de "puro" y de comida "eucarística"; y, si se quisiera derivar de aquí el símbolo del *Ikhthys*, resultaría que Cristo aparecería propiamente como pez en vez de como Leviatán, mientras que las bestias monstruosas de la tradición quedarían rebajadas a los meros atributos del diablo y la muerte.

Tal escisión corresponde a la duplicación de la sombra, no infrecuente en los sueños, donde las mitades aparecen caracterizadas como diferentes o en contraste. Esto se da cuando la personalidad del yo no abarca todos los contenidos o componentes que podría contener. Una parte de la personalidad queda entonces separada, se mezcla con la sombra, que es normalmente inconsciente, y forma junto con ésta un doble de la personalidad, a menudo antagonista de la primera. Si aplicamos esta experiencia de psicología práctica al caso mitológico en cuestión, resulta que el antagonista monstruoso de Dios se duplica porque la imagen divina se presenta como incompleta, en cuanto no contiene todo aquello que debería lógicamente abarcar. Mientras que Leviatán representa un ente de la naturaleza de los peces, y por lo tanto primitivo y de sangre fría, que habita en las profundidades del océano, Behemot es de sangre caliente, un cuadrúpedo (¿más parecido a un toro?) que habita en las montañas (así, por lo menos, en la interpretación tardía). Por lo tanto, está con respecto a Leviatán como lo superior a lo inferior, algo así como en la alquimia el dragón alado con respecto al dragón sin alas. Todos los *volucres* ["aves"] son *volatilia* ["seres volátiles"], es decir vapores y gases, es decir *pneûma*. Así como en san Agustín Cristo es el Pez *levatus de profundo,*[9] así en 4 *Esdras* 13, 2 ss. aparece el "hombre" como un viento desde el mar.[10] Está precedido por el águila y el león, es decir, por símbolos teriomorfos que

y vuela" (*Guía de descarriados*, III, cap. 23). Según esto, el Leviatán es una especie de superanimal, como Yahvéh es una especie de superhombre.

[9] *Confessionum* libro XIII, cap. XXI.

[10] Kautzsch, *op. cit.*, II, pág. 395.

se presentan como negativos, del mismo modo que el Behemont suscita en Job sobre todo terror. El pez "levantado de lo profundo" está en secreta relación con el Leviatán: es el cebo con que al Leviatán se seduce y captura. Ese Pez procede verosímilmente de un desdoblamiento del Gran Pez, del cual representa el aspecto pneumático. Que el Leviatán posee un aspecto pneumático resulta de que, como el *Ikhthys*, es un alimento eucarístico. Y que ese desdoblamiento constituye un acto del devenir de la conciencia se muestra en *Job* 26, 12, donde se dice que Yahvéh quebró a Rahab por medio de su "inteligencia" (*tebûná*). Rahab, el monstruo marino, corresponde a Tiamat, que Marduk partió en dos hinchándola con el *imbullu*, el viento Norte.[11] La palabra *tebûná* está formada sobre *bîn*, "separar, hendir, cortar", o sea "discriminar", lo que constituye la característica del devenir de la conciencia.[12] En este sentido, el Leviatán, y particularmente Behemot, son grados de un desarrollo hacia el estado consciente, por lo tanto hacia una asimilación a lo humano. El pez se transforma, pasando por el estado de cuadrúpedo de sangre caliente, en humano corpóreo, y, en cuanto que la figura del Mesías se hace, en la concepción cristiana, segunda Persona de la Divinidad, la segunda figura escindida del pez apunta a la *incarnatio Dei.*[13] El ser del hombre era, pues, aquello que antes faltaba en la imagen divina.

El papel que desempeña el pez en la tradición judía está sin duda en alguna conexión con el culto sirofenicio del pez referido a Atargatis, en cuyos templos se encontraban estanques con peces sagrados que no era lícito tocar.[14] Además, en los templos se celebraban comidas culturales. "Este culto y esos usos, autóctonos de Siria, originaron verosímilmente en época cristiana el simbolismo del Ikhthys", dice Cumont.[15] En Licia se veneraba al pez divino *Orphos* o *Di-orphos*, hijo de Mithra y de la "piedra sagrada" que representaba a Cibeles.[16] Es un caso especial de las ya mencionadas divinidades ictiomorfas semíticas, como Oannes, el Nûn babilonio, Dagón o Adonis, al que los griegos llamaban *Ikhthys.* A Tanit en Cartago y a Ea y Nina en Babilonia

11 Próximamente emparentadas con el motivo de la escisión están la *penetratio* y *perforatio* alquímicas. Cf. también *Job.* 26, 13: "su mano atravesó la serpiente huidiza".

12 Estoy obligado por esta información a la Dra. Srta. R. Schärf.

13 *4 Esdras* es un texto judío compuesto hacia fines del siglo I d.C.

14 Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, pág. 283.

15 *Op. cit.*, págs. 138 y 284.

16 Eisler, *Orpheus - the Fischer*, pág. 20.

se ofrendaban peces. En Egipto se encuentran también vestigios de un culto del pez. Así, los sacerdotes egipcios tenían prohibido comer pescado, pues los peces se consideraban de igual impureza que el mar de Tifón. "Se abstienen todos de pescado", indica Plutarco.[17] Según testimonio de Clemente de Alejandría, los habitantes de Siena, Elefantina y Oxirinco veneraban a un pez. Plutarco dice que era costumbre comer un pez asado ante la puerta de la casa el noveno día del primer mes. Dölger se inclina a pensar que esta costumbre haya podido allanar el camino a la consumición eucarística de pescado entre los cristianos.[18]

La actitud bivalente hacia el pez refleja su doble naturaleza. Por una parte es impuro y signo del odio, por otra es objeto de culto religioso. Inclusive parece haber sido un símbolo del alma, como podría inferirse de una figura en un sarcófago de época helenística tardía: la momia está tendida sobre un catafalco de forma leonina, bajo el cual se encuentran cuatro canopas, cuyas tapas respectivas representan las cabezas –tres teriomorfas y una humana– de los cuatro hijos de Horus; sobre la momia, en lugar del pájaro usual que representa el alma, está un pez.[19] Como lo muestra el dibujo, se trata del oxirinco,[20] uno de los tres peces más abominados, del cual se decía que había devorado el falo de Osiris cuando éste fue despedazado por Tifón.[21] Esos peces pertenecen precisamente a Tifón, que es "lo pasional, lo titánico, lo irracional, lo irreflexivo del alma".[22] Los peces, además, por su voracidad, significan en el Medioevo tardío una alegoría de los condenados.[23] Tanto más notable resulta el pez como símbolo del alma entre los egipcios. La misma ambivalencia, empero, muestra la figura de Tifón-Seth. En baja época es un dios de la muerte, la destrucción y el desierto, el traicionero adversario de su hermano Osiris. En cambio, en alta época aparece estrechamente vinculado a Horus, como un amigo y socorredor de los difuntos. En un texto de las pirámides ayuda, junto con Heru-ur (el "Horus mayor"), a subir al cielo a Osiris. El piso del cielo consiste

[17] *De Iside et Osiride*, cap. VII.

[18] ΙχσγΣ, I, pág. 126. Jesús resucitado come de "un pescado asado" (*Luc.* 24, 42).

[19] Spiegelberg, *Der Fisch als Symbol der Seele*, pág. 574.

[20] Este pez era sagrado en todo Egipto; cf. Budge, *The Gods of the Egyptians*, II, pág. 382.

[21] Plutarco, *op. cit.*, cap. XVIII.

[22] *Thyphôn dè tês psykhês tò pathêmatikòn kaì titanikòn kaì álogon kaì émplêkton.*

[23] Picinellus, *Mundus symbolicus*, lib. VI, cap. I.

en una plancha de hierro, tan próxima en ciertas partes a las cimas de las montañas, que por medio de una escala puede alcanzársela. Esa plancha reposa por sus cuatro ángulos en sendas columnas correspondientes a los puntos cardinales. En los textos de las pirámides (el de *Pepi I*) se exalta a "la escala de los dioses gemelos", y en el de *Unas* se dice: *Unas cometh forth upon the Ladder vhich his father Ra made for him, and Horus and Set take the hand of Unas, and they lead him into the Tuat.*[24] Otros textos muestran oposición entre Here-ur y Seth, pues el primero es un dios diurno y el segundo un dios nocturno. La forma jeroglífica del nombre de Seth lleva como determinativo el signo de "piedra" o el del animal sethiano de orejas largas (no identificado). Existen representaciones en que las cabezas de Heru-ur y de Seth comparten un mismo cuerpo, en lo que puede reconocerse la identidad de los opuestos figurados por ellos. A este respecto dice Wallis Budge: *The attributes of Heru-ur changed somewhat in early dynastic times, but they were always the opposite of those of Set, whether we regard the two gods as personifications of two powers of nature, i. e. Light and Darkness, Day and Night, or as Kosmos and Chaos, or as Life and Death, or as Good and Evil.*[25]

La pareja divina representa la oposición contenida (latente) en el dios superior, Osiris, como Behemot y Leviatán la representan en relación con Yahvéh, etc. Es importante el hecho de que los opuestos deben encontrarse juntos en una operación común, cuando se trata de ayudar al *Uno* a alcanzar la cuaternidad. Esto está también representado y personificado por los cuatro hijos de Horus: Mestha, Hapi, Tuamutef y Qebsennuf, de quienes se dice que están "tras el muslo del cielo boreal", o sea, de Seth, cuya sede se halla en la constelación de la Osa Mayor. Los cuatro hijos de Horus son por un lado enemigos de Seth y por otro aparecen estrechamente ligados a él. Son los análogos de los cuatro pilares que soportan la plancha cuadrangular de hierro del piso celeste. Como a menudo tres de los hijos de Horus tienen cabeza de animal mientras que el otro se distingue por llevar cabeza humana,

[24] "Y sube por la Escala que su padre Ra ha hecho para él, y Horus y Seth toman a Unas de la mano y lo conducen al *Tuat*" [Budge, *op. cit.*, II, pág. 242]. Cf. la Transfiguración de Cristo en presencia de Moisés y Elías [*Mat.* 17] 3 y los "salvadores gemelos" de la *Pistis Sophia*, antes citada.

[25] ["Los atributos de Heru-ur cambiaron un tanto en los primeros tiempos dinásticos, pero siempre fueron los opuestos de los de Seth, ora se viera a los dos dioses como personificaciones de dos poderes naturales, por ejemplo Luz y Sombra, Día y Noche, ora como Cosmos y Caos, o como Vida y Muerte, o como Bien y Mal"], *Budge*, op. cit., pág. 243.

cabe referir esto a la circunstancia análoga en las visiones de Ezequiel, de cuyas figuras querúbicas, como es sabido, derivan los símbolos de los Evangelistas (tres animales, un ángel). *Ezequiel* 1, 22 dice además: "Sobre la cabeza de los vivientes [los querubines] era una semejanza de firmamento, a manera de cristal terrible, extendido por cima de sus cabezas"; y en 1, 26: "Y por cima del firmamento que se extendía sobre sus cabezas, apareció como el aspecto de una piedra de zafiro semejante a un trono, y sobre esa semejanza de trono una figura de aspecto similar al de un hombre, que se erguía sobre él".

Por las estrechas relaciones entre Israel y Egipto no es inverosímil que haya conexiones entre los respectivos símbolos.[26] Es notable que la tradición árabe vea la región del polo Norte con *la figura de un pez*. Dice al-Qazwînî: "El polo Norte es visible. En torno de él están las *Banât an-Na'sh* menores[27] y estrellas oscuras que en conjunto forman la figura de un pez, en cuyo centro se encuentra el polo Norte".[28] Esto significa, pues, que el polo Norte, el cual en el antiguo Egipto representaba los dominios de Tifón a la vez que la morada de los cuatro hijos de Horus, se encuentra, por así decirlo, en el cuerpo de un pez. Según la tradición babilónica, Anu tenía su sede en el cielo del Norte; igualmente, Marduk, como dios supremo, es el creador del mundo y señor de los ciclos cósmicos, y por lo tanto él mismo el Polo Norte, según se dice de él en el *Enuma elisth*: "El que a las estrellas del cielo fijó sus vías, como ovejas apacentará los dioses todos".[29]

En el punto Norte de la eclíptica se encuentra el reino del fuego (purgatorio y pasaje al cielo de Anu). Por eso el ángulo Norte del templo adyacente a la torre de Nippur constituye la llamada *qibla* (o sea, orientación). Igualmente, sabeos y mandeos se vuelven hacia el Norte en la plegaria.[30] En relación con esto, merece citarse también al Mithra de la *Liturgia mitríaca*. En la visión final aparece el dios sosteniendo "la espaldilla de oro de un novillo, la cual es la constelación de la Osa, que mueve y hace dar la vuelta al cielo". Sobre este dios, que evidente-

[26] En relación con esto también sin duda *Dan.* 3: los tres mancebos en el horno, a los cuales viene a acompañar un cuarto, un ser celestial.

[27] Literalmente, las "hijas de las parihuelas", presumiblemente las plañideras que precedían a las parihuelas en que se llevaba al difunto (Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, pág. 11).

[28] Ideler, *op. cit.*, pág. 15.

[29] Jeremías, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, pág. 21.

[30] *Op. cit.*, pág. 29 y sig.

mente viene del Norte, acumula el texto una profusión de atributos ígneos.[31]

Las representaciones babilonias sobre el polo Norte y su significación hacen aparecer particularmente comprensible el hecho de que la visión divina de Ezequiel provenga del Norte precisamente, aunque a esta región corresponda también el origen de todos los males. La *coincidentia oppositorum* constituye la norma en una concepción primitiva de Dios, pues la divinidad, no objeto aún de conciencia reflexiva, es simplemente asumida tal cual. Pero en un nivel de conciencia reflexiva, la coincidencia de los opuestos se convierte en un problema de primer orden, que, en lo posible, se soslaya. Por eso resulta muy insatisfactoria la posición del diablo en la dogmática cristiana. Cuando en las superrepresentaciones colectivas, que son las dominantes de nuestra orientación consciente, se dan tales lagunas, con toda seguridad puede contarse con la existencia de desarrollos complementarios o, mejor, compensatorios en el inconsciente. En las especulaciones alquímicas encontramos tales concepciones compensatorias. Ellas difícilmente permiten suponer que hayan sido por completo inconscientes para los adeptos. Parece tratarse más bien de una restitución más o menos consciente de la imagen primitiva de Dios. De ahí se llega a paradojas tan chocantes como la idea del Dios del Amor que resplandece en el fuego del infierno,[32] la cual no pretende ser sino la idea cristiana de Dios en una conexión nueva pero necesaria con todo lo que el infierno significa. Es sobre todo Jacob Boehme quien, influido igualmente por la alquimia y la Cábala, construye una imagen paradójica de Dios, en que el aspecto bueno y el malo pertenecen a una única esencia divina, de un modo que podría compararse con la concepción del seudo Clemente.

La historia antigua nos muestra una imagen escindida de la región septentrional: por una parte, sede de los dioses supremos; por otra, del Adversario; en un sentido, es el punto de orientación de la plegaria; en otro, es el lugar de donde sopla un pneuma maligno, el *aquilo* ["aquilón"], "cuius nomine malignus spiritus intelligitur";[33] y, finalmente, por un lado ombligo del mundo, por otro región infernal. San Bernardo de Claraval apostrofa a Lucifer: "¿Y tú, en trastrocado orden, pujas hacia el aquilón? Cuanto más hacia lo alto te apresuras, tanto más presto bajas hacia el ocaso".[34] Este pasaje proporciona lo sobreenten-

[31] Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, pág. 15.

[32] [Jung], *Psychologie und Alchemie* [§ 646].

[33] Garnerio, *Gregorianum*, col. 49.

[34] *Tractatus de gradibus superbiae*, col. 961.

dido en el "rey aquilonar" de Nostradamus.[35] Al mismo tiempo, en esas palabras de san Bernardo se advierte la idea del poder supremo por el que en su orgullo puja Lucifer, todavía asociado con el Norte.[36]

[35] Véase supra, cap. VII.

[36] Una mala cualidad del viento Norte —"el viento Norte entorpece de frío" = "entorpecimiento por obra de un espíritu maligno"—: endurece el corazón del malo, permite a la alquimia una hipótesis sobre el origen del coral: "El coral es cierto vegetal que nace en el mar, tiene raíces y ramas, y se genera húmedo. Pero, al soplar el viento Norte, se endurece y se convierte en un cuerpo rojo, que el que navega por mar, cuando lo ve, corta bajo las aguas; pero al salir de ellas se convierte en una piedra, cuyo color es rojo", *Allegoriae super librum Turbae* (en *Art. aurif.*, I, pág. 143).

Capítulo X

EL PEZ EN LA ALQUIMIA

1. LA MEDUSA

El médico y astrólogo Michel Nostradamus seguramente conoció también la alquimia, pues este arte era aplicado principalmente por médicos. Ciertamente es cuestionable si tenía conciencia de que la alquimia cuenta con el símbolo del pez para la "sustancia arcana" y para la "piedra filosofal". Pero es muy posible que estuviera familiarizado con las obras alquímicas clásicas. Entre ellas una de las máximas autoridades es la *Turba Philosophorum*, que ya en época temprana (siglos XI-XII) había sido traducida del árabe al latín. Al mismo tiempo o poco más tarde es de suponer que fueron traducidos también sus apéndices: las *Allegoriae Sapientum et Distinctiones XXIX supra librum Turbae,*[1] y además los *Aenigmata Philosophorum* y las *In Turbam Philosophorum exercitationes.* La *Turba* pertenece al mundo de ideas de la *Tabula Smaragdina*, o sea a esos testimonios espirituales del helenismo tardío que nos fueron trasmitidos por los árabes, sobre todo quizá a través de la escuela neoplatónica de Harrán (Tabit ibn Qurra y otros), cuyo florecimiento alcanza hasta comienzos del siglo XI.[2] El tesoro de ideas preservado en ellos es "alejandrino", y las recetas transmi-

[1] Este tratado no está impreso junto con la *Turba*, como los otros. Pero parece pertenecer al mismo género. La distinción 28 contiene, entre otras cosas, los *Dicta Belini* (Belinus = Apolonio de Tíana).

[2] Cf., sobre este punto, principalmente Ruska, *Turba philosophorum.*

tidas, especialmente en las *Allegoriae super librum Turbae*, tienen vinculación estrecha, en la letra y en el espíritu, con los *Papyri Graecae magicae.*[3]

Precisamente esas *Allegoriae*[4] son la fuente más temprana de la simbólica alquímica del pez. Sobre esta base, podemos situar en época más bien temprana, o sea antes del siglo XI, la aparición de esa simbólica.[5] Apenas hay motivo para suponer que provenga del pez cristiano. Ello no impide que, después de haber representado primeramente la "sustancia arcana", se haya hecho, por transformación de ésta, símbolo del *lapis*, término que, como es sabido, designa tanto la "materia prima" como el producto final del proceso (*lapis philosophorum, elixir vitae, aurum nostrum, infans, puer. filius philosophorum, Hermaphroditus,* etc.).* Este *filius*, como lo he explicado en otro lugar, es puesto en paralelo con Cristo. Así, también el pez alquímico llega, por lo menos indirectamente, a la dignidad de símbolo del *Salvator mundi*. Análogamente, su "padre" es Dios, pero su "madre" es la *Sapientia Dei* o Mercurio como *Virgo*. El *filius philosophorum*, o *filius macrocosmi*, el *lapis*, no significa, por sus atributos y propiedades, otra cosa que el *sí-mismo*, como lo he expuesto detalladamente en otro lugar.

El texto en que se encuentra la primera mención del pez dice así: "Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem, mirificam virtutem, quae si lento igne coquatur, donec eius pinguedo et humor prorsus recedit... et quousque lucescat, aqua maris imbuatur".[6] Este pasaje se repite en otro tratado (¿posterior?) del mismo género, los *Aenigmata philosophorum.*[7] Aquí el "piscis" se ha hecho "pisciculus" ["pececito"], y el "lucescat", "candescat" ["se

[3] Ed. por Preisendanz.

[4] Están editadas además en: *Artis auriferae* I, págs. 139 y sigs.: en Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, I. págs. 467 y sigs. y 494 y sigs. [y en *Theatrum chemicum* V, págs. 64 y sigs.]

[5] Prescindo aquí del pez como material técnico. Como tal, el pez es ya conocido, naturalmente, por la alquimia griega. Mencionaré, por ejemplo, el "método de Salmanas" (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes*, V, VIII, 5 [págs. 349 y sigs.]) para criar la "perla redonda". Se utilizaba múltiplemente la cola de pescado como pegamento.

* [T.: "piedra filosofal, elixir de [larga] vida, nuestro oso, infante, niño, hijo de los filósofos, Hermafrodita, etc.".]

[6] *Art. aurif.* I, pág. 141: "En el mar hay un pez redondo, sin huesos ni tegumentos, y tiene en sí una grasa, una virtud asombrosa, que si se cuece a fuego lento hasta que su grasa y humedad desaparezcan del todo. . . y se imbibe de agua de mar hasta que empieza a brillar".

[7] *Art. aurif.* I, págs. 146 y sigs.

ponga blanco"]. Es común a ambos textos la conclusión (irónica) de la receta: cuando aparece la *citrinitas* (*xánthôsis*, amarillez) "resulta el colirio (*collyrium*) de los filósofos"; si éstos se lavan los ojos con él, pueden comprender fácilmente los secretos de la filosofía.

Ahora bien; ese "pez redondo" ciertamente no es un pez en sentido moderno, sino un molusco. Eso indica la ausencia de huesos (o de espinas) y de *cortex*, que en bajo latín significa simplemente "valva" o "concha".[8] Se trata en todo caso de un animal redondo que vive en el mar, presumiblemente del llamado escifozoo o medusa genuina, frecuente en los mares del mundo antiguo. La forma libre, la llamada medusa acróspeda, presenta un cuerpo redondo, en forma de disco o de campana, con simetría radial, y dividido generalmente en ocho secciones por cuatro perradios y cuatro interradios (cuyos ángulos pueden estar a su vez bisecados por adradios). Como todos los Cnidarios[9] o Nematóforos[10] (a los cuales pertenecen los escifozoos), llevan tentáculos, que contienen los cnidoblastos, con cuyo veneno matan a sus presas.

Nuestro texto observa que el "pez redondo", calentado o cocido a fuego lento, "se hace luminoso" (*lucescit*), o sea que un calor ya presente en él se torna visible en forma de luz. Esto nos lleva a suponer que el autor de nuestra receta estaba influido o por Plinio mismo o al menos por la misma tradición que sigue éste. En efecto, Plinio describe un "pez" que habría maravillado a diversos grandes filósofos:[11] la *stella marina*. De este pez se decía, siempre según Plinio, que era caliente y quemante y que todo lo que en el mar entraba en contacto con él ardía como fuego.[12] Si se tiene en cuenta que Plinio nombra en bloque[13] la *stella marina*[14] con el *pulmo marinus*, que nada en los mares[15] y al cual atribuye naturaleza tan ígnea que un bastón, tras frotarlo con su cuerpo, puede usarse inmediatamente como antor-

[8] Cf. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, s. v. *cortex*.

[9] De *knídê*, *urtica* = "ortiga". Así llama Plinio (*Hist. nat.* XXXII, XI, 53) a la denominada ortiga de mar.

[10] De *nêma*, "hilo" de donde "tentáculo".

[11] Causino (*Polyhistor symbolicus*, s.v. *stella*) da como fuente a Aristóteles.

[12] *Op. cit.* IX, 60.

[13] *Op. cit.*, IX, 47.

[14] Que podría corresponder también a una estrella de mar, pues, como dice el autor, tiene un exterior duro.

[15] *Op. cit.* XVIII, 35.

cha,[16] cabe la posibilidad de que nuestro autor no haya cuidado mucho la diferenciación zoológica y haya quizá confundido la *stella* con el *pulmo*. Como quiera que fuere, el Medioevo, tan inclinado a los símbolos, asumió ávidamente la leyenda de la *stella marina*. Nicolás Causino interpreta y describe acertadamente al "pez" como una estrella de mar. Esta, dice, tiene en sí tanto ardor, que no sólo incendia todo lo que toca sino hasta cuece así su alimento. Por eso, significa *veri amoris vis inextinguibilis* (la fuerza inextinguible del verdadero amor).[17]

Tal interpretación suena más bien extraña a los oídos modernos. Pero para el Medioevo tenía vigencia aquello de que "lo transitorio no es más que un símbolo" del drama divino, idea que para el hombre de hoy ya apenas representa nada. De la misma manera interpreta Picinello, con la sola diferencia de que sus amplificaciones son mucho más extensas. Dice, por ejemplo: "Este pez arde siempre en medio de las aguas, y recalienta e inflama todo lo que toca".[18] Ese ardor es un fuego que apunta al Espíritu Santo. Y se remite al *Eclesiástico* (48,1)[19] y a las lenguas de fuego de Pentecostés. El prodigio de que el fuego de la *stella marina* no se apague en medio del agua le recuerda la *divinae gratiae efficacitas* [eficacia de la gracia divina], que vuelve a encender los corazones anegados "en el mar de los pecados (*in peccatorum pelago*)". Por la misma razón, ese pez significa también la caridad y el amor divinos, según se indica en *Cánt*. 8, 7: *Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem nec flumina obruent illam.*[20] El pez, supone el autor, difunde en torno de sí un resplandor desde el comienzo de su vida y representa así la religión, a cuya luz viven los creyentes.

Como lo muestra la cita del *Cantar*, en la interpretación de la ardiente estrella de mar está también la referencia al amor profano. Picinello llega a decir que la *stella maris* es propiamente el jeroglífico del corazón de un amante, cuyo ardor ni todos los mares pueden extinguir, ya sea ese amor divino o profano. Pues ese pez, manifiesta inconsecuentemente nuestro autor, arde pero no brilla. Cita a san Basilio:[21] "Para ello piensa en un profundo báratro, en tinieblas inextricables, en

[16] *Op. cit.*, XXXII, 10.

[17] *Polyhistor symbolicus*, pág. 414.

[18] [*Mundus symbolicus*, s. v. *stella.*]

[19] *Op. cit.*, p. 468: [*Eclesiástico* 48, 1: ". . . surgió un profeta que semejaba de fuego y cuyas palabras eran como horno encendido"].

[20] ["Aguas caudalosas no podrían apagar el amor ni los ríos arrastrarlo con inundación."]

[21] *Homilia in Ps. XXXIII* [col. 371].

un fuego carente de fulgor, que tiene capacidad de quemar pero está privado de luz". Y exclama: "Esta idea describe el fuego del infierno". Es la concupiscencia, la *scintilla voluptatis* (chispa de la lujuria).

Es notable con qué frecuencia los medievales asignan a un mismo símbolo interpretaciones diametralmente opuestas, aparentemente sin percatarse de una posibilidad de largo alcance y peligrosa: que esa polaridad en cierto modo asegure la unidad de los contrarios. Así, ocurren en la alquimia concepciones según las cuales Dios mismo "arde" en ese fuego subterráneo o submarino.[22] Así, la *Gloria mundi* expresa: *Recipito ignem, vel calcem vivam, qua de Philosophi loquuntur, quod in arboribus crescat, in quo* [*igne*] *Deus ipse ardet amore divino... Item, Naturalis Magister ait ad artem hanc de igne, Mercurium putrefaciendum... et fixandum in igne indelebili, vel vivo, quo in Deus ipse ardeat, sed cum sole in amore divino, ad solatium omnium hominum: et absque isto igne ars numquam perfici poterit. Item, ignis Philosophorum quem occultatum occlusumque illi habent... Item, ignis nobilissimus ignis est, quem Deus in terra creavit, millenas enim virtutes habet. Ad haec respondet didascalus quod Deus tantam virtutem efficaciamque tribuerit, ... ut divinitas ipsa cum hoc igne commixta siet: et iste ignis purificat, tamquam purgatorium in inferno...*"[23] El fuego es *inextin-*

[22] Esto recuerda la visión de Arisleo, en que los filósofos, dentro de la casa de cristal en el fondo del mar, sufren gran tormento a causa del extraordinario calor allí reinante (*Aenigmata ex visione Arislei philosophi*, en *Art. aurif.* I, págs. 146 y sigs., y Ruska, *Die Vision des Arisleus*, págs. 22 y sigs.).

[23] "Has de tomar el fuego, o cal viva, de la cual dicen los filósofos que crece en los árboles [corales] y en el cual Dios mismo arde con amor divino... También el Maestro Natural dice, acerca de este arte del fuego, que el mercurio debe ser descompuesto... y fijado en el fuego indeleble, o vivo, en que Dios mismo arde, pero con el sol, en amor divino, para solaz de todos los hombres; y que sin ese fuego nunca podría cumplirse la obra. Además, (es) el fuego de los filósofos, que lo tienen oculto y encerrado... Además, el fuego más noble es el fuego que Dios creó en la Tierra; tiene millares de virtudes. A lo cual responde el maestro que Dios (le) dio tanta virtud y eficacia, ...que la Divinidad misma está mezclada con este fuego. Y ese fuego purifica, como el purgatorio en las regiones infernales..." (*Mus. herm.*, págs. 246 y sig.). *Gloria mundi* es un tratado anónimo, del cual no se sabe con seguridad si es de origen latino o griego. Hasta donde hay información, apareció por primera vez en 1620, en alemán. Por lo que yo sé, sólo se lo menciona en los tratados del siglo XVII. Fue muy apreciado, y considerado particularmente peligroso. En el *Theatrum chemicum* VI, 1661, se encuentra en págs. 513 y sigs. un extracto considerable, donde, de un modo inhabitual, se insta al lector a ser prudente: "Quiero advertir y rogar por el amor de Jesucristo a todos los poseedores de este libro,

guibilis. Philosophi hunc ignem Spiritus Sancti ignem appelant.[24] Ese fuego une a Mercurio con el Sol *"adeo ut omneis tres, una res fiant, quas nemo separaturus siet".*[25] *"Pari modo* –continúa el tratado– *quo in hisce tribus sese uniunt, Deus pater, Dus filius et Deus spiritus sanctus, Sanctissima Trinitas in tres personas, et tamen unicus verus Deus remanet: ita quoque ignis unit hasce tres res: utpote corpus, spiritum et animam, hoc est, Solem, Mercurium et Animam".*[26] *"In igni hoc invisibili artis mysterium inclusum est, quemadmodum tribus in personis Deus Pater, Filius et Spiritus Sanctus in una essentia vere conclusus est."*[27] Este fuego es "ignis et simul aqua" ("fuego y agua a la vez"). Los filósofos lo habrían llamado "fuego vivo" en honor a Dios, que se mezcla El mismo en el "agua viva" ("qui seipsum sese in vivam aquam miscet").[28]

Acerca del agua, otro tratado dice que es *occultatio et domicilium ominis thesauri.*[29] En su centro, en efecto, estaría el *"Ignis Gehennalis"*,[30] que contiene "en su ser esta máquina del mundo".[31] El fuego es causado y encendido por el *primum mobile* y por influjo de los astros. Nunca cesa en su movimiento universal (*motu universalis*) y

---

que oculten este arte a todos los temerarios, jactanciosos, injustos opresores de los pobres, soberbios, mundanos, mofadores, escarnecedores, calumniadores y hombres indignos análogos, ni dejen llegar a manos de ellos este escrito, si quieren evitar la ira de Dios y las penas que El acostumbra imponer a los temerarios profanadores".

24 "Los filósofos llaman a este fuego el fuego del Espíritu Santo" (*op. cit.*, pág. 247).

25 "De modo que todos tres se hagan una sola cosa que nadie haya de separar" (*loc. cit.*).

26 "Del mismo modo como en estos tres se unen Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo, la Santísima Trinidad en tres personas, y sin embargo queda el único Dios verdadero, así también el fuego une estas tres cosas, como si fuera cuerpo, espíritu y alma, es decir: el Sol, Mercurio y el Anima" (*op. cit.*, pág. 247).

27 "En este fuego invisible está encerrado el misterio del arte, del mismo modo que en tres personas Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo está contenido en una (misma) esencia" (*op. cit.*, pág. 248).

28 [T. "que él mismo se mezcla en el agua viva"], *op. cit.*, pág. 247. Posiblemente tomado de la agitación de las aguas en el estanque de Betsedá (*Juan* 5, 2-3).

29 "Escondite y morada de todo tesoro" (*Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure*, en *Mus. herm.*, pág. 606). ["De todo el tesoro" traduce Jung, seguido por la versión inglesa. T.]

30 Gehenna = infierno (*loc. cit.*).

31 *Continens hanc machinam Mundi in suo esse (loc. cit.).*

constantemente "es encendido por influjo de fuerzas celestes" (*influentia coelestium virtutum accendi*).[32]

Es un fuego "antinatural" (*innaturalis* s. *contra naturam*). Somete los cuerpos a tormento, es él mismo el dragón que "furiente quema como el fuego del infierno".[33] *Phyton*, el espíritu vital que rige la naturaleza, tiene un doble aspecto: presenta también una forma infernal, el fuego del infierno, con el cual se prepara un baño infernal. El tratado de Abram Eleazar describe a *Phyton* como "dios".[34]

Según Blas Vigénero, el fuego no tiene dos sino cuatro aspectos: el inteligible, la pura luz; el celeste, que es luz y calor; el elemental que, perteneciente al mundo inferior, se caracteriza por la luz, el calor y el ardor; y finalmente el infernal, que, opuesto al aspecto inteligible, está privado de luz y sólo arde y quema.[35] En este autor reaparece la cuaternidad asociada al fuego desde los tiempos más remotos, como lo muestran las representación egipcia de Tifón y los cuatro hijos de Horus,[36] y la visión de Ezequiel situada en el Norte como región del fuego. No es en modo alguno verosímil que Vigénero, en ese contexto, haya tenido presente, por ejemplo, a Ezequiel.[37]

En el tratado *Introitus apertus*, de Filaletes, la "sustancia arcana" se designa *chalybs* (acero). Es, dice el autor, la *auris minera* (la materia prima del oro), la *Operis nostri vera clavis, sine quo ignis lampadis nulla arte potest accendi;* el *chalybs* es "ante todo un espíritu muy puro"; es el *ignis infernalis,*[38] *secretus. . . mundi miraculum, virtutum*

[32] *Op. cit.*, pág. 609.

[33] Georgii Riplei *Duodecim portarum axiomata philosophica*, en *Theatr. chem.* (1602), II, pág. 128.

[34] *Uraltes Chymisches Werk*, págs. 80 y sigs.

[35] *De igne et sale*, en *Theatr. chem.* (1661) VI, pág. 39.

[36] Son también los hijos de Seth, en cuanto Hru-ur y Seth tienen un cuerpo en común con dos cabezas.

[37] Los símbolos cuaternarios que aparecen espontáneamente en los sueños aluden, hasta donde yo veo, a la totalidad o al sí-mismo. El fuego significa pasión, afecto, apetición, y las fuerzas impulsivas emocionales de la naturaleza humana en general, o sea todo aquello que se entiende por el concepto de "libido"; sobre lo cual cf. mis explicaciones en *Symbole und Wandlungen der Libido*. Cuando se atribuye naturaleza cuaternaria al fuego de los alquimistas, esto es tanto como decir que el sí-mismo es la fuente energética.

[38] El fuego infernal se identifica con el diablo. A este último, según la autoridad de Artefio (*Clavis maioris sapientiae*, en *Theatr. chem.*, 1613, IV, pág. 237), se atribuye un cuerpo exterior de aire y una interioridad de fuego.

superiorum in inferioribus systema, quare signo illum notabili notavit Omnipotens, cuius nativitas per Orientem in horizonte hemisphaerii sui philosophicum annunciatur. Viderunt Sapientes in Evo Magi, et obstupuerunt, statimque agnoverunt Regem serenissimum in mundo natum. Tu cum eius astra conspexeris, sequere ad usque cunabula, ibi videbis infantem pulcrum, sordes semovendo, regium puellum honora, gazam aperi, auri donum offeras, sic tandem post mortem tibi carnem sanguinemque dabit, summan in tribus Terrae Monarchiis medicinam.[39]

Este pasaje es de particular interés, porque permite una profunda mirada en el mundo de esas oscuras representaciones arquetípicas que colmaban el espíritu de los alquimistas. El acero, que a la vez es fuego infernal, esa "clave de la Obra", es atraído por el imán, y por lo tanto, dice el autor, el *magnes noster* ["nuestro imán"] es el verdadero mineral (minera = *prima materia*) del acero. El imán tiene un centro secreto que, con "appetitu archetico",[40] se inclina al polo, donde la virtud del acero tiene su exaltación. Ese centro rebosa de sal ("sale abundans"); evidentemente la referencia es a la *sal sapientiae*, pues el texto continúa inmediatamente: *Sapiens gaudebit, stultus tamen haec parvi pendet, nec sapientiam discet, etiam licet Polum centralem extraversum conspexerit notatum signo Omnipotentis notabili.*[41]

[39] "Verdadera clave de nuestra obra, sin el cual no hay arte alguna que pueda encender el fuego de la lámpara. . .; fuego infernal, secreto, . . . milagro del mundo, sistema de las virtudes superiores en las inferiores, por lo cual lo señaló con signo notable el Omnipotente, cuya natividad se anuncia por medio del orto filosófico en el horizonte de su hemisferio. Lo vieron los sabios Magos en [el comienzo de] el Evo, y se maravillaron, y al punto reconocieron que el Rey serenísimo era nacido en el mundo. Tú, cuando observes sus astros, síguelos hasta la cuna, allí verás un bello infante; quitando la inmundicia, honra al regio niño, abre el tesoro; ofrece el don del oro, así finalmente, después de la muerte, te dará carne y sangre, la suprema medicina en las tres monarquías de la Tierra". Filaletes (Philaletha, "amante de la verdad") es un seudónimo. Waite (*The Works of Thomas Vaughan: Eugenius Philaletha*) conjetura que se trata del filósofo hermético Thomas Vaughan (1621-65), hipótesis que por diversas razones resulta dudosa. (Cf. Waite, *Lives of Alchemystical Philosophers*, pág. 187, y Ferguson, *Bibliotheca chemica* II, págs. 194, y 197).

[40] Del concepto de "archeus", de Paracelso. Cf. [Jung,] *Paracelsus als Arzt* [§ 39]. Rulandus (*Lexicon Alchemia* [págs. 52, 53]) define: "El *archeus* es el más alto espíritu, exaltado e invisible, que es separado de los cuerpos y exaltado, y asciende; virtud oculta de la naturaleza, general para todas las cosas, artífice y médico; . . . el que dispensa y compone todo."

[41] "El sabio se alegrará, pero el tonto estimará en poco estas cosas, ni aprenderá sabiduría aun cuando hubiere visto el polo central vuelto

En el polo se encuentra el corazón del mercurio, *qui verus est ignis, in quo requies est Domini sui; navigans per mare hoc magnum, ad utramque pertingat Indiam, cursum dirigat per aspectum Astri Septentrionalis, quod faciet tibi apparere Magnes noster* (que es el verdadero fuego, en el cual está el reposo de su Señor; navegando [uno] por este gran mar, llegará a las dos Indias [oriental y occidental]; dirija [entonces] su curso por el aspecto de la estrella del Norte, que nuestro imán le hará aparecer).[42] Este texto alude a la *peregrinatio*, el viaje místico, que lleva casi siempre, como he explicado en otro lugar, hacia las cuatro direcciones del cielo, significadas aquí por las dos Indias y el Norte del compás.[43] De ese modo se forma una cruz, o sea una cuaternidad, que pertenece a la naturaleza del polo. Pues de éste proceden las cuatro direcciones celestes, así como la división en hemisferios (oriental y occidental, con respecto al meridiano de Greenwich). Así, el antes mencionado hemisferio Norte (semiesfera o bóveda esférica septentrional) aparece como el cuerpo redondo de una medusa, cuya superficie semiesférica está múltiplemente dividida en cuatro por los radios, y cuyo aspecto es entonces semejante a la esfera terrestre o celeste vista desde el polo.

En relación con esto quisiera mencionar el sueño de un estudiante de veinte años, que padeció cierto estado de confusión al descubrir, sin poder explicarse por qué, que no podía adaptarse a la Facultad de Filosofía, en la que se había inscrito. Su desorientación era considerable, pues no sabía en realidad por qué profesión decidirse. Entonces vino en su ayuda un sueño que le mostró su meta en el sentido más amplio.

Soñó que iba paseando por un bosque. Pero éste se tornaba paulatinamente más solitario y salvaje, hasta que el soñador reconoció encontrarse en una selva virgen. Los árboles eran tan altos y el follaje tan espeso, que a nivel del suelo reinaba casi una penumbra crepuscular. Toda traza de camino había desaparecido hacía rato, pero él, movido por un indefinido sentimiento de espera y curiosidad, siguió adelante, y pronto se encontró ante un estanque circular de unos seis o siete metros de diámetro. Era una fuente de aguas subterráneas, cuya cristalina claridad aparecía casi negra bajo la oscura sombra de los árboles. En el agua, en medio del estanque, flotaba una forma débilmente luminosa, con resplandor de madre-perla; una medusa, cuya umbrela tenía unos

---

hacia afuera señalado por el signo notable del Omnipotente" [*op. cit.*, pág. 655]. Por ese "signo" se entiende probablemente el magnetismo.

42 [*Loc. cit.*]

43 Cf. sobre este punto [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§ 457].

cincuenta centímetros de diámetro. Entonces despertó con una emoción violenta: inmediatamente se decidió por el estudio de las ciencias naturales, decisión que, por lo demás, fue duradera. Debo señalar que el soñador no estaba bajo ninguna clase de influjos psicológicos susceptibles de haberle puesto por delante una interpretación. La resolución que derivó del sueño era indudablemente adecuada; pero con eso no se agota en modo alguno el sentido del símbolo. Ese sueño es de índole arquetípica, lo que se llama un "gran" sueño. El bosque crepuscularmente oscurecido y retrotraído a selva virgen significa la inmersión en el inconsciente. El estanque redondo, con la medusa, representa un mandala tridimensional, por lo tanto el *sí-mismo:* la totalidad como meta, a la cual apunta el *appetitus archeticus*, el polo Norte, que da orientación al viaje por el *pelagus mundi.*

Volviendo a nuestro texto, quisiera destacar, por vía recapitulativa, que el *ignis infernalis* no es otra cosa que el *Deus absconditus*, el "Dios desconocido", que reside en el "polo Norte" y se manifiesta a través del magnetismo. Otro sinónimo de él es el mercurio, cuyo corazón se encuentra en el polo Norte y guía al hombre en su viaje peligroso por el mar del mundo. La idea de que el punto Norte polar, del cual la máquina del mundo recibe su impulso, sea a la vez, como antes se ha mencionado, el infierno, y que éste represente un sistema proyectado por las fuerzas superiores en el mundo inferior, resulta, bien puede decirse, estremecedora. Pero el mismo motivo encuentra eco en Meister Eckhart, cuando dice que, al volverse hacia sí mismo, se asienta en un abismo "más profundo que el propio infierno". No puede, pues, negarse grandeza a la concepción alquímica, por extravagante que sea el modo en que se expresa. Lo que en ella es de particular interés psicológico está en la índole de la imagen, que representa la proyección de la figura arquetípica del orden,[44] el mandala, o sea la figura de la totalidad humana. Que tenga su centro en el Infierno, el cual sin embargo es a la vez Dios, se debe a la experiencia inmediata de que lo más alto y lo más bajo, que surgen de la profundidad del alma, o bien llevan el pequeño vehículo de nuestra conciencia hacia el naufragio, o bien lo guían a seguro puerto, con nuestra colaboración o sin ella. La experiencia de ese "centro" es, pues, de pleno derecho, numinosa.

Picinello estima que su *stella maris*, ese pez que *in mediis aquis ardet quidem, non tamen lucet* (arde en medio de las aguas pero no ilumina).[45] no sólo representa al Espíritu Santo, la caridad, la gracia o

[44] Cf. sobre esto [Jung,] *Zur Psychologie östlicher Meditation* [§§ 943 y sig.], y además *Ueber Mandalasymbolik.*

[45] [Pág. 469].

la religión, sino también algo del hombre: su lengua o su lenguaje y sus medios de expresión, en que se manifiesta de modo general la existencia de una vida anímica. Piensa en una actividad anímica impulsiva e irreflexiva, según lo indica su cita de la *Epístola de Santiago* 3, 6: *Et lingua ignis est, universitas iniquitatis: lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus, et inflammat rotam nativitatis nostrae, inflammata a gehenna.*[46]

Así el "pez" maligno coincide con nuestra indómita y aparentemente indomable inclinación que, como un pequeño fuego incendia todo un bosque, mancilla todo el cuerpo y hasta envuelve en llamas la "rueda del nacimiento". Lo del *trokhòs tês genéseôs* (*rota nativitatis*) es una expresión decididamente notable en este contexto. La rueda alegoriza, se dice, el curso o ciclo de la vida. Por cierto, tal interpretación supone una representación casi budista, si por ésta se entiende algo más que el un tanto trivial ciclo estadístico de nacimientos y defunciones. Cómo este ciclo pueda incendiarse es una cuestión difícil, que no es posible responder sin más ni más. Antes bien, es de observar que se significa con ello un paralelo con respecto a la depravación de todo el cuerpo, es decir, una destrucción del alma.

Desde el *Timeo* se menciona constantemente que el alma es lo *redondo.*[47] Como *anima mundi*, gira con la rueda del mundo, cuyo cubo es el polo. Precisamente en él se encuentra el corazón del mercurio, que es *anima mundi* él mismo.[48] Esta es propiamente el motor del cielo. A la rueda del universo estrellado corresponde el horóscopo, el *thêma tês gnéseôs*, o sea una división del cielo en doce casas, la cual se establece en el momento del nacimiento haciendo

[46] El texto de donde está tomada la cita (*Sant.* 3, 5-8) dice: "Mirad que fuego tan pequeño y que selva tan grande incendia. Y la lengua fuego es, todo un mundo de iniquidad; la lengua está puesta como uno de nuestros miembros, ella que contamina todo el cuerpo e inflama desde el nacer la carrera de la vida y es inflamada por el fuego infernal. Porque toda naturaleza de fieras y de aves, de reptiles y de bestias marinas, puede domarse, y ha sido domada por la naturaleza humana; pero la lengua ninguno de los hombres es capaz de domarla: mal turbulento, rebosante de veneno mortífero". Uno recuerda el *Eclesiástico*, 9, 25 (*Vulgata*; o, según las versiones, 9, 18, etc.): "Temible es en su ciudad el hombre deslenguado" (trad. Straubinger). A la inversa, la lengua de fuego es una alegoría (¿o un símbolo?) del Espíritu Santo: *dispertitae linguae tamquam ignis* [lenguas como de fuego, repartiéndose] (*Hech.* 2, 3). [La referencia al *Eclesiástico* ha sido adaptada a las trad. españolas. T.]

[47] Cf. sobre este punto [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§ 109].

[48] [Jung,] *Der Geist Mercurius* [§§245, 263].

coincidir la primera casa con el ascendente. El hecho de que el firmamento así dividido gira como una rueda, a semejanza de una rueda de alfarería, habría valido al astrónomo Nigidio[49] el sobrenombre de Fígulo (*figulus*, "alfarero").[50] El "tema" (propiamente, lo "puesto" o "establecido") es de hecho un *trokhós*, una rueda. El sentido esencial del horóscopo consiste en que, en la forma de las posiciones planetarias y sus relaciones (aspectos) y de las divisiones del Zodíaco según los puntos cardinales, se proyecta una imagen de la constitución ante todo psíquica y en segundo lugar física. El horóscopo representa, pues, en primer lugar un sistema de las disposiciones originarias y fundamentales del carácter, y puede valer por lo tanto como un equivalente de la psique individual. Prisciliano († 385) concibe la rueda, evidentemente, en este sentido. Así, dice de Cristo: "Sólo él tiene el poder de atar el lazo de las Pléyades y de abrir las barreras de Orión; conociendo el cambio del firmamento y destruyendo la rueda del nacimiento, por la reparación del bautismo ha vencido a nuestro día natal".[51] De aquí resulta netamente que la *rota nativitatis* era concebida de hecho en el siglo IV como el horóscopo. La *inflammatio rotae* es, pues, el modo figurado de expresar una convulsión catastrófica de todos los componentes originarios de la psique; una conflagración correspondiente al pánico o a alguna otra emoción desenfrenada y por lo tanto fatal.[52] El carácter total de la catástrofe se explica por la posición central de lo que se denomina la "lengua", o sea del elemento diabólico, cuya tendencia destructiva es propia de toda alma. La *stella maris* representa ese foco ígneo del que brota el efecto creador o destructor.

2. EL PEZ

Al considerar la simbólica medieval del pez, hasta ahora nos hemos ocupado de un cuasi pez, la hidromedusa redonda, sin tomar seriamente en cuenta la circunstancia de que no es un pez en sentido zoológico ni

[49] P. Nigidio Fígulo vivió en el siglo I a.C.

[50] "Se dice que recibió el nombre de Fígulo porque decía que él enseñaba que la esfera gira como la rueda de un alfarero" (Hertz, *De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus*, pág. 5).

[51] *Solus potens est colligare vinculum Pliadae et Orionis septa reserare, sciens demutationem firmamenti et distruens rotam geniturae reparatione baptismatis diem nostrae nativitatis evicit* (Tract. I, 31, en *Opera*). Sobre Cristo como destructor de la *heimarmene* cf. *Pistis Sophia*, pág. 21.

[52] El fuego aparece a menudo en los sueños con este sentido.

–cosa particularmente importante– tiene figura de tal. Aparentemente, sólo su designación como *piscis* es lo que lo ha hecho objeto de nuestra atención. Sin embargo, en el Medioevo no era ciertamente así, ya que conocemos las manifestaciones de un adepto del siglo XVI, donde evidentemente resulta que él por lo menos entendía ese *piscis* como un auténtico pez. Al enumerar los diversos sinónimos de la "tintura", menciona lo siguiente: "También han comparado a ésta con los peces. De ahí Mundus en la *Turba*: Toma una parte de hiel de pez y una parte de orina de becerro, etc. Y en los *Enigmas de los filósofos:* Hay en nuestro mar un pececito redondo sin huesos ni patas (*cruribus*). . .".[53] Puesto que la hiel mencionada en la cita sólo puede provenir de un pez auténtico, es claro que Hoghelande entendía como tal al *pisciculus rotundus*, y como uno puede imaginar un pez sin espinas pero no sin piel o tegumento, las incomprensibles *cortices* del original[54] han sido sin duda cambiadas por los *crura* (patas) de la cita: al fin y al cabo, es verdad que los peces no las tienen. Ese pasaje de un texto del siglo XV demuestra que el "pez redondo" de los *Aenigmata* era entendido dentro de la tradición alquímica como un auténtico pez y no como una medusa. Entre los "Ciránidos" se describe un extraño pez redondo y transparente (por lo tanto sin *cortices*): el "pez cinedio", que viviría en el mar, cerca de las costas de Siria, Palestina y Libia, y sería un "pisciculus rotundus" de un tamaño de seis dedos (= pulgadas). Se dice que tenía en la cabeza dos piedras, y una más en la tercera vértebra caudal (espóndilo) o nodo dorsal. Esta última piedra era particularmente poderosa y se usaba para hechizos de amor.[55] El pez cinedio era prácticamente desconocido por su gran escasez. Se lo llamaba también *opsiano*, que se interpretaba como *serotinus* ("tardío", sea en llegar, sea en crecer) y como *tardus* ("tardo, lento").[56] Pertenecía a Saturno. "Esta piedra en verdad

[53] Hoghelande, *De alchimiae difficultatibus*, en *Theatr. chem.* (1602), I, pág. 163. La cita del Sermo XVIII de "Mundus" (Ruska, *Turba philosophorum*, p. 128) dice en el original: "Tomad, pues, una parte de goma blanca intensamente candente, y una parte de orina de un ternero blanco, y una de hiel del pez, y de la base de la goma, sin la cual no es posible salvar defectos, una parte". "Mundus" es una corrupción de "Parménides" a través de la transcripción árabe "*B* (a) *r-Mnds*". [Para la versión del fragmento seguimos en parte la trad. inglesa (el original alemán no traduce), sin por ello poder salvar ciertas inseguridades. T.]

[54] *Ossibus et corticibus carens.*

[55] "Para expulsar las enfermedades." Las *subligaturae* son *veneficiae* (*veneficios* = venenos), *praecautationes* (hechicerías) etc. Cf. Du Cange, *Gloss.*, s. v. *ligaturae. Corrigia* = "correa, cordón".

[56] *Opsianòs líthos* = piedra negra, obsidiana.

es gémina o doble; la una es oscura y negra, mientras que la otra es negra en verdad pero transparente[57] y esplendente como un espejo. Esta es la que muchos buscan sin conocerla: pues es la piedra del dragón (*dracontius lapis*)."[58]

De esta confusa descripción sólo puede concluirse con seguridad que ha de tratarse de un vertebrado, y por lo tanto, presumiblemente, de un auténtico pez. No es nada claro cómo se justifica el atributo de "redondo". Que ese pez constituye fundamentalmente un mitologema resulta evidente por el hecho de que es portador de la "piedra del dragón". Esta era conocida por Plinio[59] y también por la alquimia medieval, que la denominaba *draconites, dracontias* o *drachares.*[60] Era la gema que se conquistaba seccionando la cabeza al dragón dormido; sólo llegaba a ser verdaderamente gema si quedaba encerrado en ella un fragmento, por así decirlo, del alma del dragón:[61] la *invidia animalis mori se sentientis* (el odio del animal al sentirse morir). Era de color blanco y constituía un poderoso alexifármaco. No habiendo ya dragones, tales draconitas se encontrarían en la cabeza de serpientes acuáticas; Rulandus afirma haber visto tales piedras, de color negro o azul.

La piedra cinedia posee doble naturaleza, la cual, como el texto lo muestra, no está del todo clara.[62] Uno casi podría sospechar que tal dualidad consistiría originariamente en la existencia de una variedad blanca y otra negra, y que un copista, al toparse con la contradicción, interpoló un *niger quidem*. Pero Rulandus pone sin más en primer plano el color blanco (*coloris candidi est*). La asignación a Saturno podría arrojar una luz esclarecedora sobre esta cuestión. Saturno, astrológicamente "la estrella del Sol", es negro en su interpretación alquímica; inclusive se lo designa como *sol niger* y, como *sustancia arcana,*[63]

[57] *Lucidus* significa propiamente "luciente, claro" y también "blanco", en oposición a "negro"; por eso he traducido por "transparente".

[58] Delatte, *Textes latins et vieux-français relatifs aux Cyranides*, pág. 56.

[59] *Hist. nat.*, XXXVII, 10.

[60] Rulandus, *Lex. alch.*, s. v. *draconites.*

[61] *Loc. cit.:* "Pero si no se quita del [dragón] vivo, nunca se hace gema".

[62] *Iste lapis est geminus vel duplex: unus quidem est obscurus et niger, alter autem niger quidem, lucidus et splendidus est sicut speculum"* [trad. supra, texto correspond. a n. 58].

[63] "El sagrado plomo de los sabios", del cual se extrae mercurio, azufre y sal. (Chartier, *Scientia plumbi sacri sapientum*, en *Theatr. chem.* VI, págs. 571 y sigs.

tiene doble naturaleza: es por fuera negro como el plomo, pero por dentro es blanco. Johannes Grasseus cita la doctrina del monje agustino Degenardo acerca del plomo: el plomo de los filósofos, "plomo del aire" (*plumbum aeris*), contiene en sí la *splendida columba alba* designada como "sal de los metales".[64] Blais de Vigenère asegura que es posible transmutar el plomo (*quo nihil est magis opacum*)[65] en jacinto, y éste nuevamente en plomo. El mercurio, se dice en Mylius,[66] proviene del "corazón de Saturno" y "es Saturno" mismo, estando empero el claro brillo plateado del mercurio en oposición a lo "negro" del plomo. El agua clara que mana de la planta dicha saturnia[67] es, según George Ripley, "el agua más perfecta y la sangre del mundo".[68] La antigüedad de esta idea se ve por la observación de Hipólito,[69] de que Cronos (o sea, Saturno) se concebía como "una fuerza del color del agua, que todo lo destruye".

Ponderando todas las circunstancias, la doble naturaleza de la piedra cinedia podría significar a la vez una oposición y la unificación de la misma, que es precisamente lo que comunica al *lapis philosophorum* su particular sentido como "símbolo unitivo" (cf. el paralelo *Lapis*-Cristo),[70] y con ello su fuerza mágica o divina. Así, nuestra draconita tiene también extraordinaria fuerza mágica (se dice que es un *lapis. . . potentissimus valde*), que la hace apropiada como "*ligaturae Aphroditis*" es decir, para la magia erótica. El hechizo mágico significa una *compulsión* que se impone contra la conciencia y la voluntad consciente de la víctima, o sea que en el hechizado aparece una determinación volitiva ajena a él, más fuerte que su yo. Un efecto semejante, psicológicamente comprobable, lo tienen sólo contenidos inconscientes, que precisamente por su violencia compulsiva manifiestan su pertenencia o dependencia con respecto a la totalidad del ser humano, es decir, al sí-mismo con sus determinaciones "kármicas".[71] Ya hemos visto que el

[64] *Arca arcani*, en *Theatr. chem.* VI, pág. 314.

[65] ["Más opaco que el cual no hay nada"]; *De sale et igne*, en *Theatr. chem.* VI, pág. 131.

[66] *Philosophia reformata*, pág. 305.

[67] Pantheus, *Ars transmutationis metallicae*, fol. 9.

[68] *Opera*, p. 317.

[69] *Elenchos*, V. 16, 2.

[70] [Jung,] *Psychologie und Alchemie*, III, 5.

[71] Entre ellas podemos concebir, por ejemplo, influjos *hereditarios*, o sea residuos de antepasados, aunque ello no da el significado del *karman* indio.

símbolo alquímico del pez apunta en última instancia a un arquetipo del orden de magnitud del sí-mismo. Entonces, ya no puede asombrarnos ver que el principio fundamental de pobre apariencia externa válido para el plomo y para la piedra filosofal es el mismo que se aplica a Cristo. Lo mismo que hay que decir del *lapis philosophorum* lo enuncia, por ejemplo, acerca de Cristo Efrem el Sirio († 373): *Figuris vestitur, typos portat... thesaurus eius absconditus et vilis est, ubi autem aperitur, mirum visu...*[72]

En un tratado del siglo XVII, de autor francés anónimo,[73] el "pez redondo", ese extraño y ambiguo animal, queda finalmente como un vertebrado zoológicamente determinable: la *Echeneis Remora L.* (la rémora común), del orden de los acantopterigios, caracterizada porque, en lugar de la parte espinosa de la aleta dorsal, ha desarrollado en la parte cefálica y cervical un disco alargado que prende por succión. Por medio de éste se adhiere a peces mayores o al casco de los barcos, haciéndose transportar por ellos.

He aquí el texto referente a este pez:

"Si tienes verdadero conocimiento de la singular materia [de la Piedra], de ésta extraerás el mercurio de los sabios, la tierra virgen de los sabios, la preciosa sal de la naturaleza, el agua viva e inagotable de los hijos de los sabios, y con ella prepararás el oro o el azufre metálico y compondrás el raro, secretísimo, inextinguible fuego de los mismos. Mas, por mucho que yo diga, es empero punto menos que imposible descubrir y experimentar cuál sea la verdadera y única materia de la piedra de los sabios, si no es fielmente revelada por un amigo que la conozca; pues lo que recibimos para preparar la obra filosófica no es sino el pececito *Echeneis*, carente de sangre y espinas, y está encerrado en la parte profunda del centro del gran mar del mundo. Este pececito es harto pequeño, solo y único en su forma, por lo cual es imposible cogerlo para aquellos que ignoran en qué parte del mundo habita. Créeme que quien, como dice Teofrasto, no es experto en el arte de hacer bajar la Luna del firmamento y traerla sobre la Tierra y convertirla en agua y mudarla en tierra después, nunca habrá de hallar la materia de la piedra de los sabios, pues no es más difícil hacer lo uno que descubrir lo otro. Pero sin embargo, cuando a un fiel amigo le decimos algo en confianza al oído, enseñamos ese mismo secreto oculto de los sabios,

[72] *Hymni et sermones*, II, col. 770 (*Hymnus de Resurrectione Christi*, XXI, 6: "Es revestido de figuras, porta símbolos... Su tesoro es oculto y [exteriormente] vil, pero, cuando se abre, admirable de ver...")

[73] *Fidelissima et jucunda instructio ex manuscripto Gallico philosophi anonymi desumpta, per quam pater filio suo omnia declarat, quae ad compositionem et praeparationem magni lapidis sapientum sunt necessaria, decem capitibus comprehensa.* El título abreviado, con el que está impreso en *Theatrum chemicum* VI (1661), es *Instructio de arbore solari* [págs. 163 y sigs.]

cómo se pueda coger de modo natural, rápido y fácil ese pececillo llamado rémora, que es capaz de retener los soberbios navíos del gran mar océano (o sea, el espíritu del mundo); quienes, no siendo hijos del arte, son del todo ignorantes y no conocen los preciosos tesoros que por naturaleza se ocultan en la preciosa y celeste agua viva de nuestro mar. Pero, para trasmitirte la clara luz de nuestra única materia, o de nuestra tierra virgen, y enseñarte el arte suprema de los hijos de la sabiduría, es decir, cómo puedas adquirir aquélla, es menester que antes te instruya sobre el magneto de los sabios, que tiene el poder de atraer desde el centro y profundidad de nuestro mar al pececillo dicho *echeneis* o rémora. El cual, si se lo coge según natura, se convierte naturalmente primero en agua y después en tierra: la cual, preparada del modo debido según el arte secreto de los sabios, tiene el poder de disolver todos los cuerpos fijos y hacerlos volátiles y purgar todos los cuerpos emponzoñados", etc.[74]

Este texto nos enseña que el pez se encuentra en el centro del océano, si es que uno puede hallarlo. Pero ese mar océano es el *"spiritus mundi"*. Nuestro texto pertenece, como lo muestra el pasaje citado, a un tiempo en que la alquimia abandonaba cada vez más las operaciones manuales y se tornaba en una filosofía. El "espíritu del mundo"

[74] [Texto original, desde "pues lo que recibimos. . .":] *Quia illud quod accipimus ut opus Philosophicum ex eo praeparemus, nihil aliud est quam pisciculus Echen* [*e*] *is sanguine et ossibus spinosis carens, et in profunda parte centri magni maris mundi est inclusus. Hic pisc* [*ic*] *ulus valde est exiguus, solus et in sua forma unicus, mare autem magnum et vastum, unde illum capere impossibile est illis, qui qua in parte mundi moretur ignorant. Certam mihi fidem habe, illum qui ut Theophrastus loquitur, artem illam non callet, qua Lunam de firmamento trahat, et de coelo super terram adducat, et in aquam convertat, et postea in terram mutet, nunquam materiam lapidis sapientum inventurum, unum tamen non est difficilius facere, quam alterum invenire. Nihilominus tamen, cum fido amico aliquid in au* [*re*] *m fideliter dicimus, tunc ipsum occultum secretum sapientum docemus, quomodo pis* [*ic*] *ulum Remora dictum naturaliter cito et facile capere possit, qui navigia magni maris Oceani (hoc est spiritus mundi), superba retinere potest, qui cum filii artis non sint, prorsus ignari sunt et pricosos thesauros, per naturam in preciosa et coelesti aqua vitae nostri maris delitescentes, non noverunt. Sed ut clarum lumen unicae nostrae materiae, seu terrae virgineae nostrae tibi tradam et, summam artem filiorum sapientiae, quomodo videlicet illam acquirer possis, te doceam, necesse est ut prius de magnete sapientum te instruam, qui potestatem habet, pis*[*ic*]*ulum Echen*[*es*]*is vel Remora dictum ex centro et profunditate nostri maris attrahendi. Qui si secundum naturam capitur, naturaliter primo in acquam deinde in terram convertitur: Quae per artificiosum secretum sapientum debito modo praeparata potestatem habet, omnia fixa corpora dissolvendi, et volatilia faciendi et omnia corpora venenata purgandi etc."*

es para la alquimia de la primera mitad del siglo XVII algo inusual, pues entonces se utilizaba más bien la expresión *anima mundi*. El alma –o, en nuestro caso, el espíritu– del mundo representa una proyección del inconsciente, porque no hay método o aparato que permita una experiencia objetiva de esa clase, ni pueda por lo tanto aportar una prueba de la existencia objetiva del mundo como animado. Esta idea significa, pues, en primera instancia, nada más que una analogía con respecto a la índole animada del hombre pensante y cognoscente. El "espíritu" y el "alma", o sea la psique en general, es, como sustancia, en sí misma y por sí misma totalmente inconsciente. Por lo tanto, si se la presupone sustancial de algún modo, no puede significar en primera instancia nada sino una proyección del inconsciente. Con ello, según se vea, se dice mucho o poco. En todo caso, sabemos que el "mare nostrum" de la alquimia es un símbolo del inconsciente en general, como lo es también en el simbolismo empírico de los sueños. El diminuto pececito que sin embargo, significativamente, habita en el centro del vasto mar, tiene, pese a su pequeñez, la fuerza de retener los grandes barcos. En la descripción de la rémora reconocemos sin dificultad que el autor estaba bien familiarizado con el *piscis rotundus ossibus et corticibus carens* de los *Aenigmata*. Podemos, pues, extender sin más a la rémora la interpretación del pez redondo como símbolo del sí. Este símbolo aparece aquí como algo "harto pequeño" (*valde exiguus*) en el inmenso mar del inconsciente, lo mismo que el hombre en el "*pelagus mundi*". La simbolizaccón en forma de pez caracteriza al sí-mismo en este estado como *contenido inconsciente*. Ninguna esperanza habría sin duda de capturar a ese inaparente ser vivo si no estuviese a mano un "*magnes sapientum*" en el sujeto consciente. Este imán es evidentemente lo que un maestro puede transmitir al discípulo, o sea la *theoria*, única verdadera posesión de la que el adepto puede partir. Pues siempre tiene primeramente que *descubrir* la "prima materia", para lo cual le sirve el *artificiosum secretum sapientum*, la teoría transmisible.

Así lo confirma Bernardo Trevisano (1406-90) en su tratado *De secretissimo philosophorum opere chemico*. Habrían sido los discursos de Parménides en la *Turba* los que primero le habrían liberado del error y señalado el recto camino.[75] Pero Parménides dice lo mismo que Arisleo en la *Turba*,[76] o sea: *Natura non emendatur nisi in sua natura*,[77]

[75] *Qui me primum retraxit ab erroribus, et in rectam viam direxit* (*Theatr. chem.*, 1602, I, pág. 795).

[76] Arisleo es legendario; se le atribuye la autoría de la *Turba*.

[77] "La naturaleza no se corrige sino en su propia naturaleza" (*Theatr. chem.* I, pág. 795).

y Bernardo añade, en corroboración: "Nuestra Materia no puede, pues, ser corregida sino en la suya propia". Fue, pues, la teoría de Parménides la que ayudó a Bernardo, después de muchas infructuosas manipulaciones, a encontrar la recta vía, e inclusive corre la leyenda de que habría logrado fabricar la piedra filosofal. En lo que se refiere a la teoría, su opinión es evidentemente que la idea fundamental consiste en la frase antes citada: la "Naturaleza"[78] sólo en sí misma y por sí misma puede corregirse, o sea liberarse de defectos. La misma idea se expresa también en la repetida advertencia de otros tratados, de no mezclar en el recipiente hermético nada exterior, pues el *lapis* "tiene todo lo que necesita".[79]

No es precisamente verosímil que los alquimistas supiesen siempre lo que escribían; si no, hubiesen debido verdaderamente volver sobre sus enormidades, de lo cual no hay rastro alguno en su literatura. Pues ¿quién tiene todo lo que necesita? Aun un meteoro solitario gira en torno de un sol lejano o se acerca demorado a un grupo de otros meteoros. Todo, pues, depende necesariamente de todo. Por definición, sólo la totalidad absoluta y definitiva tiene en sí todo y cada cosa, y no hay necesidad ni compulsión que la ate a algo externo. Pero ésta es, indudablemente, la idea de un Dios absoluto, que comprende en sí toda existencia. ¿Quién puede salir de un pantano tirándose de los cabellos? ¿Quién puede corregirse en un aislamiento sin relación alguna? Hasta el santo anacoreta que habita en un desierto a tres días de viaje, no sólo debe comer y beber sino que además se encuentra en la más terrible dependencia del Dios presente sin pausa.[80] Sólo lo total y absoluto puede renovarse desde sí y engendrarse a sí mismo.

¿Qué es, pues, lo que un adepto susurra al otro al oído, mirando en torno temeroso de que alguien traicione o –mejor– adivine? Es nada menos que la incorporación en el hombre, o la atracción a su propio ámbito, por medio de esa doctrina, del Uno y el Todo, lo Sumo en la figura de lo mínimo, Dios mismo en sus eternos fuegos, pescado como un pez en lo profundo del mar, *de profundo levatus*, por un acto de integración eucarístico (que los aztecas llamaban *teoqualo*, el que "se come al dios" y lo incorpora en el espíritu humano).

Esta doctrina es el misterioso magneto "del arte", por el cual la rémora, tan "pequeña de figura" y tan "grande en fuerza", obliga a

[78] *Natura* y *naturae* corresponden en el lenguaje de la *Turba* a las *phŷseis* del alquimista Demócrito (siglo I; véase Berthelot, *Alch. grecs.*). Son sustancias y estados de sustancias.

[79] *Omme quo indiget.*

[80] "¿Quién de nosotros podrá morar en el fuego abrasador, quién de nosotros podrá morar en ascuas eternas?" (*Is.* 33, 14).

inmovilizarse a las orgullosas fragatas del mar; así Plinio, tan divertido como interesante, cuenta la aventura ocurrida "en nuestro tiempo" a los quinquerremes del César Calígula. El pececito, que sólo medía medio pie, se había adherido al timón, cuando el César volvía de Estura a Encio, deteniendo así la nave. Cuando Calígula retornó de ese viaje a Roma fue asesinado allí por sus soldados. La rémora se había mostrado, pues, como un presagio, según destaca Plinio. Una trastada semejante hizo el pez a Marco Antonio antes de la batalla naval contra Augusto, donde el primero sucumbió. Plinio no acaba de maravillarse de la misteriosa fuerza de la rémora. Evidentemente fue el asombro de Plinio lo que atrajo tanto a los alquimistas, que identificaron al "pez redondo que habita en nuestro mar" con la rémora, convirtiéndola así en símbolo de algo diminuto que está en el vasto espacio del inconsciente pero que marca tan decisivamente el destino: el sí-mismo, el *Átman*, del que se dice que es "más pequeño que lo pequeño y más grande que lo grande".[81]

Es claro que el pez simbólico de los alquimistas, la *echeneis*, proviene de Plinio. Pero los peces aparecen también en Ripley,[82] y ciertamente en su papel "mesiánico": traen, junto con los pájaros, la Piedra, así como en el papiro de Oxirinco[83] son "las aves del aire y los peces del mar y todos los [animales] que están encima y debajo de la tierra" los que señalan el camino al reino de los cielos (motivo de "los animales ayudadores"). Los peces zodiacales, paralelamente opuestos, representan, en los símbolos de Lambsprinck, la "materia arcana".[84] Este teriomorfismo no es otra cosa que una representación intuitiva del sí-mismo inconsciente, que se manifiesta por impulsos instintivos ("animales"). Por una parte, esos impulsos consisten en mociones que pueden atribuirse sin más a instintos conocidos; por otra, en certidumbres, convicciones, compulsiones, idiosincrasias y fobias que pueden ir en contra de los llamados instintos biológicos, sin ser por ello morbosas en todos los casos. La manifestación de la totalidad es necesariamente paradójica, de lo cual dos peces opuestos paralelamente o la cooperación del pez y el pájaro constituyen instructivas formas de representación intuitiva. La "materia arcana" se refiere, como lo mues-

[81] [*Cvetâcvatara-Upanishad*, adhyâya 3º; cf. Jung, *Wandlungen und Symbole*, § 1820.]

[82] *Opera*, pág. 10.

[83] Grenfell y Hunt, *New Sayings of Jesus* [pág. 16]. [La cita se ha traducido de la versión inglesa, que la da más completa. T.]

[84] *Mus. herm.*, pág. 343 [prima figura].

tran sus atributos, al sí-mismo, al igual que, en los *lógia* de Oxirinco, la *basileía tôn ouranôn* ("reino de los cielos") o la "ciudad" (?).[85]

3. EL SIMBOLO DEL PEZ ENTRE LOS CATAROS

La aplicación de los peces como símbolos del psicopompo y de la naturaleza antitética del sí-mismo apunta a otra tradición que parece desarrollarse paralelamente a la del *echeneis*. De hecho, hay al respecto una indicación muy notable, no ya en la literatura alquímica, sino en la historia de las herejías. Es un documento del Archivo Inquisitorial de Carcasona, publicado por Benoist en su *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, 1691.[86] Se trata de una supuesta Revelación que habría recibido Juan, el discípulo favorito, cuando "estaba reclinado sobre el pecho del Señor". Juan quería saber de él en qué estado se hallaba Satán antes de su caída, y recibió esta respuesta: "Estaba en tal magnificencia, que regía las fuerzas del cielo". Quiso ser semejante a Dios, y para lograrlo descendió a través de los elementos del aire y del agua, y encontró que el agua cubría la tierra. Al penetrar bajo la superficie terrestre, "encontró dos peces tendidos sobre las aguas, y eran como bueyes uncidos para arar abarcando* toda la tierra, por precepto del Padre invisible, desde el ocaso hasta el orto del sol. Y al descender encontró nubes que se cernían abarcando el piélago del mar. Y al descender encontró separado su *assop*, que es una especie de fuego". A causa de las llamas, no pudo seguir bajando; sino que volvió a subir y anunció a los ángeles que quería poner su trono sobre las nubes y ser semejante al Altísimo. Entonces trató a los ángeles como el administrador infiel a los deudores de su señor, por lo cual Dios lo arrojó del cielo junto con ellos.[87] Pero Dios tuvo compasión de él, y le permitió, junto con sus ángeles, obrar a su antojo durante siete días. En este lapso Satán creó el mundo y los hombres, siguiendo el modelo de *Gén.* 1.

Un destacado cátaro, Johannes de Lugio, profesa una creencia análoga.[88] También parece haber sido conocida en los círculos cátaros

[85] Esto último es conjetural.

[86] Reimpreso en Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter* II, pág. 815 y sigs.

* Esta palabra está omitida en la trad. de Jung, pero restituida en la versión inglesa. [T.]

[87] Esto en contradicción con el Evangelio, donde el Señor alaba al administrador infiel a causa de su previsión.

[88] Aunque la secta de este Johannes condenó a los concorrezzanos, de los cuales proviene nuestra *Revelación de Juan*. En la *Summa Fratris*

de los siglos XI-XII, pues la convicción de que el diablo creó el mundo se encuentra en diversas sectas. El alquimista Johannes de Rupescissa puede haber pertenecido, muy verosímilmente, a los "pobres de Loudun", sus *poures hommes evangelisans*, grupo con influjo cátaro.[89] En todo caso, podría considerárselo el eslabón intermediario de esa tradición.

En cuanto a nuestro texto, llama la atención ante todo que contenga el término antiguo búlgaro *ossop*, es decir, *osob'*, que Karl H. Meyer, en su diccionario paleoslavo,[90] traduce por el griego *kat'idían* ["en particular; aparte"]; *osoba* significa en ruso, polaco y checo "individuo, personalidad". Por lo tanto, *suum ossop* puede traducirse por "lo suyo peculiar".[91] Que es, naturalmente, el fuego.[92]

La imagen de los dos peces tendidos en el agua y la comparación con bueyes de labranza resultan extrañas y requieren alguna explicación. Para ello debo recordar ante todo la interpretación agustiniana de los dos peces de la comida milagrosa: representan, para él, las personas, o poderes, sacerdotal y real,[93] que permanecen a través de

---

Reineri (*De propriis opinionibus Joh. de Lugio*) se expresa: *Item dicit quod iste mundus est a diabolo* [Además dice que este mundo es del diablo] (Hahn, *op. cit.*, I, pág. 580).

[89] Rupescissa, *La vertu et la propriété de la quinte essence*, pág. 31: "Puesto que entendemos consolar y reconfortar con ayuda de nuestro libro a los pobres hombres evangelizadores, a fin de que sus plegarias y oraciones no sean vanas y se pierdan en esa labor, y no se vean muy impedidos en esa obra, a ellos declaré y daré un secreto extraído del vientre de los secretos de los tesoros de la naturaleza, que es algo verdaderamente digno de admiración y debe ser honrado". En el tratado de Rupescissa, *De confectione veri lapidis* (en: Gratarolus, *Verae alchemiae artisque metallicae citra aenigmata* II, pág. 229) se encuentra esta exhortación, insólita en la literatura alquímica: *Credas, vir Evangelice* [Cree, varón evangélico]. Puede conjeturarse que originariamente decía *homme evangelisant*.

[90] *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprásliensis.*

[91] Dragomanov, *Zabelézhki v'rjú slaviánskite religioznoetícheski legéndi*, pág. 7, sobre *suum ossop* hace sólo la observación de que hay leyendas gitanas según las cuales el diablo trató de impedir la creación del mundo por medio de arena ardiente.

[92] Lo externo y aparente del *corpus diaboli* es aire, "lo que de él está oculto es fuego". (Artefius, *Clavis maioris sapientiae*, en *Theatr. chem.*, 1613, IV, pág. 237).

[93] "Pero los dos peces. . . parecen significar aquellas dos personas que gobernaban aquel pueblo, a saber, la regia y la sacerdotal" (*Liber de diversis quaestionibus* LXXXIII, VI/1 [col. 72]). La derivación de los

las turbulencias de los pueblos, como los peces a través de las tormentas marinas. Ambos poderes se unen en Cristo, que es rey y sacerdote.[94]

Aunque el par de peces del texto cátaro seguramente no refiere a los de la comida milagrosa, la interpetación agustiniana nos enseña algo esencial para el pensamiento de la época: los peces se conciben como "poderes regentes". Ahora bien; ya que el texto en cuestión es indudablemente herético, y en particular constituye un documento bogomilo, está excluida una referencia unitaria de ambos peces a Cristo. Quizá, podría conjeturarse, simbolizan dos distintas "personas" o poderes premundanos, que, según el sentido de esa herejía, serían los dos hijos de Dios: Satanael, el mayor, y Cristo, el menor.[95] Ya Epifanio informa, en la trigésima heresía de su *Panarium*, que los ebionitas habrían supuesto una doble filiación divina: "Pero, afirman, dos han sido formados por Dios: el uno Cristo, el otro el Diablo".[96] Esta doctrina debió tener evidentemente amplia difusión en el Cercano Oriente, pues la enseñanza bogomila sobre Satanael como demiurgo surgió entre los paulicianos y euquitas de esa zona.[97] Nuestro documento no es sino una versión latina de un informe contenido en la *Panoplia* de Eutimio Zigadeno, que a su vez se remonta a la profesión de fe formulada en 1111 ante el emperador Alejo Comneno por el obispo bogomilo Basilio.[98]

Satán –nótese bien– encuentra los dos peces antes de la creación del mundo, por lo tanto en un estado primordial premundano, cuando el espíritu de Dios aún se cernía sobre la oscuridad de las aguas (*Gen.*, 1, 2). Si se tratara de un solo pez, podría entenderse como una prefiguración del Salvador futuro, es decir, como el Cristo preexistente del

---

dos peces a partir de los dos seres animados de 4 *Esdras* 6, 49 y sigs. (cf. Soederberg, *La religion des Cathares*, pág. 97) me parece cuestionable. El pasaje dice: "Entonces conservaste dos (seres) animados [animae, *Vulgata*: a uno llamaste Behemot: *Vulgata*, Henoch], y al otro Leviatán, y separaste uno del otro", etc. Esta imagen no se adecua a los peces del texto cátaro.

[94] "Así, N. S. Jesucristo se muestra como nuestro rey. El mismo es también sacerdote nuestro para la eternidad según el orden de Melquisedec" (Agustín, *loc. cit.* [col. 73]).

[95] Véase antes, pág. 55.

[96] Cap. XVI, ed. Oehler [I, pág. 266].

[97] Cf. Psellus, *De daemonibus*, fol. N.V. vo de la edición que tengo delante, de Marsilio Ficino [*Auctores Platonici*], 1497.

[98] *Panoplia dogmatica*, col. 1290 y sigs. El nombre se escribe también Zigabenos.

Evangelio de san Juan, el Lógos, que "en el principio estaba junto a Dios" (en el texto considerado, Cristo dice, con referencia a ese pasaje –*Juan* 1, 2–: *Ego autem sedebam apud patrem meum*). Pero son *dos* peces, unidos por una comisura (el yugo), lo que permite referirlos al signo Piscis del Zodíaco. En el horóscopo, los signos desempeñan el papel de importantes condiciones que modifican esencialmente el influjo de los planetas situados en ellos, o, aun sin planetas, prestan a las casas donde se ubican un carácter particular. En nuestro caso, los peces caracterizarían el ascendente, el momento de nacimiento, del mundo.[99] Pero sabemos que los mitos cosmogónicos son fundamentalmente *símbolos del nacer de la conciencia* (punto que no puedo desarrollar aquí).[100] El estado pretemporal corresponde entonces al inconsciente, o, alquímicamente expresado, al Caos, la *massa confusa* o *nigredo*; y, por medio de la obra alquímica, que el adepto compara con la creación del mundo, se cumple la *albedo* o *dealbatio*, la blancura, comparada a su vez en parte con la luna llena, en parte con el sol naciente.[101] La cual significa al mismo tiempo la iluminación, es decir, la ampliación de la conciencia, que se produce de la mano con la realización de la "obra". En formulación psicológica, pues, los dos peces que Satán encuentra en el agua primordial caracterizarían el recién nacido mundo de la conciencia.

La comparación de ambos peces con una yunta de bueyes uncida para arar merece especial atención. Los bueyes representan la fuerza impulsora del arado. Análogamente, los peces significan, por lo tanto, las fuerzas impulsoras del mundo por venir, o sea del futuro estado de conciencia. El arado es desde antiguo un signo de la dominación de la tierra: donde el hombre ara, ha arrebatado al estado primordial y hecho útil para sí un trozo de terreno. Esto significa, pues: los peces regirán este mundo y lo someterán a sí, en cuanto ellos (astrológicamente) actúan a través del hombre y forman su estado de conciencia. Cosa notable, el arado no se origina, como todo lo demás, en Oriente, sino en Occidente. Este motivo vuelve a encontrarse en la alquimia: "Ahora bien; sabe que tu comienzo ha de ser hacia Poniente, de donde has de volverte hacia Medianoche, ahí mismo perderán las luces enteramente su resplandor, y han de permanecer noventa noches en oscuro fuego de purgatorio sin luz; entonces has de dirigir tu curso hacia Oriente,

[99] Esta interpretación corresponde también a las especulaciones astrológicas modernas.

[100] Cf. sobre este punto cf. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*.

[101] Riplaeus, *Chymische Schrifften*, pág. 35.

allá vendrás a través de muchos colores".[102] La obra alquímica comienza precisamente con el descenso a la tiniebla (*nigredo*), o sea al inconsciente. El arar, o sea la toma de posesión de la tierra, ocurre *patris praecepto*, por orden del Padre. Dios, pues, no sólo ha previsto sino también dispuesto la enantiodromía que comenzó en el año 1000. El mes platónico de Piscis ha de ser regido por dos principios. Los peces, como los bueyes, aparecen aquí paralelos, o sea dirigidos a la misma meta, aunque el uno es Cristo y el otro el Anticristo.

Más o menos así debemos concebir el razonamiento (hasta donde este término es adecuado) de la alta Edad Media. No sé si esta argumentación ha sido entonces formulada conscientemente alguna vez. En todo caso habría sido posible, pues la antes mencionada profecía talmúdica para el año 530 d.C.[103] permite suponer por una parte un cálculo astronómico y por otra una alusión astrológica acerca del signo Piscis, tan favorecido por los maestros judíos. Pero, al contrario, está también la posibilidad de que no se trate de una referencia consciente a representaciones astrológicas, sino más bien de una producción del inconsciente. Que éste se halla perfectamente en condiciones de hacer "reflexiones" así, se ha ido comprobando a satisfacción por la experiencia de los sueños y por el análisis de consejas y mitos.[104] La imagen de los peces pertenece como tal al caudal consciente de la época, y pudo, de modo inconsciente, expresar simbólicamente ese significado. Por ese entonces (siglo XI), según ya hemos mencionado, los astrólogos judíos comenzaron a calcular que el nacimiento del Mesías se produciría bajo Piscis, y Joaquín de Fiore daba neta expresión al sentimiento general de que había irrumpido una nueva era.

El texto de nuestra *Revelación de Juan* difícilmente puede ser anterior ni tampoco muy posterior al siglo XI. Con el comienzo de este siglo, en efecto, o sea, astrológicamente, en la mitad del eón de Piscis, brotaron por doquiera herejías como hongos y, característicamente, apareció a la vez la contraparte de Cristo, el segundo pez, o sea el diablo, como *demiurgo*. Desde el punto de vista histórico, esta idea representa una especie de renacimiento gnóstico, en cuanto que el demiurgo del gnosticismo era un ente negativo, si no maligno, del cual procedían todos los males.[105] En el fenómeno considerado es significativa su

[102] *Op. cit.*, pág. 33 y sig.

[103] Cf. supra, § 133 = pág. 89.

[104] De entre la bibliografía más reciente quisiera mencionar a Laiblin, "Vom mythischen Gehalt unserer Märchen", en Schloz y Laiblin, *Vom Sinn des Mythos*.

[105] Entre los gnósticos mencionados por Ireneo, el demiurgo, como ya se ha señalado antes, es el hermano menor de Cristo.

sincronicidad, es decir, el punto temporal astrológico en que se produjo.

No es sorprendente que ideas cátaras hayan penetrado en la alquimia. Sin embargo, no conozco ningún texto que testimonie la transmisión a la alquimia del símbolo cátaro del pez ni permita por lo tanto derivar de éste el pez que en los símbolos de Lambsprinck corresponde a la *materia arcana*, con su antinomia interna. El símbolo de Lambsprinck no puede ser anterior sin duda a fines del siglo XVI, y constituye una revitalización del arquetipo. Representa dos peces paralelamente opuestos nadando, en el mar –en el *mare nostrum*–, que se interpreta como el *aqua permanens*, la materia arcana. Se los designa como *spiritus* y *anima*, o el ciervo y el unicornio, o los dos lobos, o perro y lobo, o dos pájaros que luchan entre sí, aludiéndose con ello a la doble naturaleza del mercurio.[106]

Si mis reflexiones, que reposan sobre cierto conocimiento del pensamiento simbólico medieval, son acertadas, encontramos aquí una considerable confirmación de las interpretaciones que he desarrollado antes. En efecto, con el año 1000 se inicia otro mundo, que se manifiesta primeramente en notables movimientos religiosos, como los de los bogomilos, cátaros, albigenses, valdenses, pobres de espíritu, hermanos del libre espíritu, beguinas, begardos, etcétera, y en la religión pneumática de un Joaquín de Fiore. A esos movimientos pertenece también el impulso ascendente de la alquimia y, no en último término, del protestantismo, de la Ilustración y de las ciencias naturales, con esa progresión hacia lo verdaderamente diabólico que está viviendo nuestra época, a la vez que la volatilización del cristianismo frente al racionalismo, el intelectualismo, el materialismo y el "realismo".

Quisiera mostrar con un ejemplo concreto cómo el símbolo de los peces brota del inconsciente de modo autóctono. Se trata del caso de una joven que siempre tenía sueños desusadamente vivaces y plásticos. Se encontraba bajo el influjo de las concepciones materialistas de su padre, que vivía en matrimonio no precisamente feliz. La joven se aisló de ese entorno ingrato para ella, construyéndose una intensa vida interior, ya desde la infancia, en que había sustituido a sus padres por dos árboles del jardín. Entre los dieciséis y los diecisiete años tuvo un sueño en que *el buen Dios le prometía un pez de oro*. Desde entonces soñó bastante frecuentemente con peces. Más tarde, algún tiempo antes de ponerse en tratamiento psicológico a causa de sus múltiples problemas, tuvo el sueño siguiente: *estaba a la orilla del Limmat, y miraba abajo las aguas. "Un hombre arroja al río una moneda de oro, entonces*

[106] *Mus. herm.*, pág. 343.

el agua se hace transparente y se ve hasta el fondo.[107] *Allí hay un banco de coral y una cantidad de peces. Entre ellos, algunos tienen vientres de resplandor de plata y lomos dorados."* Durante el tratamiento soñó lo que sigue. *"Vengo a la orilla de un río de ancha corriente. Al comienzo no veo mucho, sólo agua, tierra y rocas. Arrojo al agua las hojas con mis notas, sintiendo que con ello devuelvo algo a la corriente. Inmediatamente recibo una caña de pescar. Me siento con ella en un peñasco y estoy pescando. Sigo sin ver nada más que agua, tierra y rocas. De pronto pica un gran pez. Es plateado por el vientre y dorado por el lomo. Al traerlo a tierra, el paisaje se anima. La roca se destaca como el más antiguo suelo de la tierra; crecen pastos y flores, y el matorral se dilata en bosque. Se levanta un viento que pone en movimiento todo. Estoy sentada con un ansia indecible, pero callada e inmóvil. Entonces, de pronto, por el lado de atrás, oigo la voz del señor X.* (El señor X es un hombre de edad que ella sólo conocía de oídas y por un retrato, pero que le parecía una autoridad.) *El dice en voz baja pero decidida: 'Al que es paciente en el ámbito más íntimo le tocará el pez, el alimento de la profundidad'. En este momento se dibuja en torno mío un círculo que en parte llega a rozar el agua. Entonces oigo de nuevo la voz: 'Al valiente en el segundo ámbito puede venir una victoria; pues allí reina la lucha'. Entonces se dibuja un segundo círculo en torno mío, esta vez ya tocando la otra orilla. Enseguida se abre la lejanía, y se hace visible una tierra de múltiples configuraciones. El sol se eleva sobre el horizonte. Oigo la voz, que habla como desde la lejanía: 'El tercero y el cuarto ámbito proceden, igualmente acrecentados, de los anteriores. Pero el cuarto –aquí la voz se interrumpió un momento, como reflexionando–, el cuarto ámbito se junta con el primero.*[108] *Es a la vez el más alto y el más bajo: pues lo más alto y lo más bajo coinciden. Son en el fondo uno.'* –Entonces desperté, con los oídos zumbándome."

El sueño lleva todas las marcas de los llamados "grandes sueños", y además tiene una cualidad de "pensado" que es característica del tipo intuitivo de actitud. Si bien la soñadora tenía ya para ese momento ciertos conocimientos psicológicos, carecía de toda noticia sobre la simbología histórica del pez. En cuanto a los detalles, es de notar lo que sigue. La orilla del río representa, por así decirlo, el umbral del inconsciente. La pesca es un intento intuitivo de "pescar", o captar, contenidos

[107] Este hacerse transparentes de las aguas depende de que se preste atención (valor, oro) al inconsciente. Es una ofrenda al genio de la fuente; cf. sobre esto la visión del *Amitâyur-dhyâna-sûtra* en [Jung,] *Zur Psychologie östlicher Meditation* [§§ 913 y sigs.].

[108] Cf. sobre este punto cap. XII.

inconscientes (peces). El oro y la plata de los peces designan (en lenguaje alquímico) lo masculino y lo femenino, por lo tanto el aspecto hermafrodita del pez, que lo señala como una *complexio oppositorum.*[109] El pez opera una animación mágica.[110] El hombre de edad es una personificación del arquetipo del Viejo Sabio. El pez como "comida prodigiosa" nos es ya conocido: es el alimento (eucarístico) de los "perfectos" (*téleioi*). El primer círculo, que roza las aguas, ilustra la integración (parcial) del inconsciente. La lucha corresponde al conflicto de los opuestos, algo así como el de la conciencia y la sombra. El segundo círculo toca "la otra orilla", o sea donde ocurre la unión de los opuestos. Así, en la "escuela del mercurio" de la India la "sustancia arcana" se denomina *pâra-da*: "que da o lleva a la otra ribera", y es el mercurio, como en Occidente.[111] El cuarto ámbito, puesto de relieve por una significativa pausa, es aquel que, asociándose a los otros tres, conjuga los cuatro en unidad.[112] Esto recuerda a la antigua imagen divina: *Deus est circulus cuius centrum ubique, circumferentia vero nusquam.*[113] El motivo de la coincidencia del primero con el cuarto se encuentra expresado ya en el *Axioma de María:* "De uno se hace dos, de dos tres, y del tercero viene el uno como cuarto (*tò hèn tétarton*)".

Este sueño resume, por así decirlo, en la más comprimida brevedad, la simbólica toda del proceso de individuación, y ello en una persona totalmente desconocedora de la bibliografía sobre el tema. Casos así, que no son en modo alguno raros, deberían dar que pensar. Demuestran cabalmente la existencia de un "saber" inconsciente acerca del proceso de individuación y de su simbología histórica.

[109] Cf. sobre esto, [Jung,] *Psychologie und Alchemie*, s.v. *coniunctio*, passim.

[110] El *Ikhthys* (= Cristo o Atis) es el alimento que da vida (eterna).

[111] Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, pág. 336 y sigs. y [Jung,] *Der Geist Mercurius*, cap. 9.

[112] Cf. [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§§ 26 y 209], *Der Geist Mercurius* [§ 272] y *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [§§ 184 y sigs.].

[113] ["Dios es un círculo cuyo centro está en todas partes pero cuya circunferencia en ninguna."]

Capítulo XI

LA INTERPRETACION ALQUIMICA DEL PEZ

Volvemos ahora al problema planteado por la citada *Instructio de arbore solari:* cómo se captura el pez. La rémora ejerce sobre los barcos una atracción que antes que nada puede compararse a la ejercida por el imán sobre el hierro. La atracción, como la tradición lo señala, procede del pez y reduce a inmovilidad el vehículo marino piloteado o impulsado a remo por el hombre.[1] Menciono este rasgo en apariencia insignificante, porque, según veremos, en la concepción de los alquimistas la atracción no procede del pez mismo sino de un imán o magneto que se encuentra en posesión del hombre y ejerce esa atracción que era hasta entonces la misteriosa fuerza del pez. Si tenemos presente la significación del pez, resulta fácil comprender que de este centro arcano irradie una poderosa fuerza atractiva, adecuadamente comparable al magnetismo del polo Norte.[2] Como veremos después,

[1] "La *ekhenais* es un pececito de medio pie de largo; tomó su nombre de que retiene a las naves adhiriéndose: aunque se precipiten los vientos y hagan estragos las tormentas, la nave empero parece haber echado raíces en el mar y no puede moverse. . . Los latinos le llaman (ré)mora". (Du Cange, *Glossarium*, s.v. *echenaïs*; citado de un bestiario manuscrito). Este pasaje proviene literalmente del *Liber etymologiarum* (XII, VI) de san Isidoro de Sevilla. El nombre del pez es allí *echinus*, que estrictamente significa "erizo de mar". Este animal, por su estructura radial, corresponde a la misma línea que la estrella de mar y la medusa.

[2] Que la fuerza de la rémora se entendía como magnética resulta de la leyenda según la cual ha de arrojarse una rémora salada en un pozo para extraer el oro depositado en él y traerlo a la superficie. Cf.

también los gnósticos expresaron cosas semejantes sobre el efecto magnético de su figura central (Punto, Monada, Hijo, etc.). Es, pues, una notable novedad que el alquimista se disponga a manejar un instrumento del cual espera que irradie las mismas fuerzas que la rémora, pero en sentido inverso. Tal inversión es importante para la psicología de la alquimia, porque sienta un paralelo con la actitud del adepto al arrogarse la capacidad de generar por medio de su arte –Deo concedente– el *filius macrocosmi*, figura correspondiente a Cristo. Así el artífice, o su instrumento, se pone en cierto modo en lugar de la rémora y por lo tanto de todo aquello que ésta significa como arcano. Ha arrancado, por así decirlo, su secreto al pez, y quiere traer el arcano a la superficie para engendrar con él el *filius philosophorum*, la piedra filosofal.

Pues el "magneto de los sabios", que ha de extraerse del pez prodigioso, es, como lo indica el texto, algo *aprendible*, una doctrina. El contenido de esta doctrina secreta es el verdadero *arcanum* de la alquimia, que se refiere al descubrimiento o elaboración de la *prima materia*. La *doctrina* o *theoria* está personificada o, mejor dicho, concretizada en el *Mercurius non vulgi, id est philosophorum* [el mercurio no vulgar, es decir, de los filósofos]. Este concepto es tan ambiguo como el del antiguo Hermes; ora es una sustancia secreta análoga al mercurio, ora una filosofía. Dom Pernety expresa este *quid pro quo* de una manera drástica: "La materia del mercurio filosófico. . . tiene una virtud magnética que atrae de los rayos del sol y de la luna el mercurio de los sabios".[3] Sobre la *prima materia*, los adeptos hablan mucho y dicen poco: tan poco en realidad, que uno no puede en general hacerse ninguna idea precisa de ella.[4] Esta conducta es indicio de una considerable dificultad de pensamiento, comprensible ante todo en cuanto que no hay tal materia con la que pueda producirse el *lapis*, ni nunca fue producido un *lapis* tal que respondiera de algún modo a las expectativas; y además, las descripciones de la materia prima aluden a algo que no representa ninguna determinada sustancia, sino más bien ha de ser el concepto intuitivo de una *situación psíquica inicial*; como por ejemplo "agua de vida", "nube", "sombra", "madre", "luna", "dragón", "Venus", "caos", "*masa confusa*", "microcosmos", etcétera.

Masenius, *Speculum imaginum veritatis occultae*, s. v. *echeneis*. "Magneto" es también el nombre dado a la sal de amoníaco, que, agregada a soluciones metálicas, "al momento atrae al fondo del vaso todo lo que hay de bueno dentro de él, sea oro o tintura" (*Lexicon medico-chymicum*, pág. 156).

[3] *Dictionnaire mytho-hermétique*, s. v. *magnès*.

[4] Cf. sobre esto [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§§ 425 y sigs.].

Entre estos muchos nombres figura también el de "magnesia", por el cual ciertamente no ha de entenderse algo como la *magnesia usta* (óxido de magnesio) de la farmacopea.[5] Antes bien, es la *tota mixtio* o *copulata mixtio, de qua extrahitur ista humiditas*[6] *(scilicet radicalis lapidis nostri).*[7] En el tratado *Aristoteles de perfecto magisterio*[8] se describe la complicada preparación de la magnesia. Representa la sustancia arcana blanqueada.[9] Pandolfo, en la *Turba*, dice: *Iubeo capere occultum et honorabile arcanum quod est magnesia alba.*[10] En Heinrick Khunrath, *magnesia* es sinónimo de *Chaos* y de *aes Hermetis* [bronce de Hermes]:

"Un ente católico o universal triunitario, compuesto naturalmente de cuerpo, espíritu y alma, el solo y único auténtico sujeto católico y verdadera universal materia de la piedra filosofal."[11]

La magnesia es de naturaleza femenina,[12] así como el magneto es de naturaleza masculina.[13] Por eso, aquélla porta "en su vientre el *sal*

[5] Dice Berthelot acerca de la *magnésie*: "*Jusqu'au XVIIIe siècle,* [*esa palabra*] *n'a rien eu de commun avec la magnésie des chimistes d'aujourd'hui*" (*Alch. grecs*, Introd. pág. 255). En Plinio y Dioscórides se designa la piedra imán.

[6] Mylius, *Phil. ref.*, pág. 31.

[7] [T.: "De la cual se extrae esa humedad (a saber, el radical de nuestra piedra)".] El *corpus magnesiae* es la *radix domus clausae* [raíz de la casa cerrada], el "vientre" en que están unidos el Sol y la Luna (*Aurora consurgens*, en *Art. aurif.* I, pág. 191).

[8] *Theatr. chem.* (1602) III, págs. 88 y sig.

[9] Mylius llama *exaltatio* al 10º grado del proceso: "Que es el estudiado ennoblecimiento de nuestra magnesia blanqueada" (*op. cit.*, pág. 129). Sobre esto dice el *Rosarium philosophorum*: *Magnesia est Luna plena* (*Art. aurif.* II, pág. 231).

[10] "Ich heisse auch das verborgene und ehrenwerte Geheimnis nehmen, welches die weisse Magnesia ist" (Sermo XXI, pág. 19).

[11] *Von hylealischen Chaos* (comúnmente llamada *Confessio*), pág. 5 y sigs. [N. del T.: El texto citado incluye junto a cada palabra o frase latina o grecolatina un equivalente alemán, que, naturalmente, se ha surpimido en la traducción.]

[12] *Magnesia, id est femina* (Rulandus, *Lexicon alchemiae*, pág. 317).

[13] Habría en la región de Alejandría y en la de Tríada una piedra imán "de sexo femenino, y totalmente inútil" (Rulandus, *op. cit.*, pág. 315).

Armoniacum et vegetabile", que es la sustancia arcana de la Piedra.[14] Ya en la alquimia griega la magnesia o el magneto es la sustancia hermafrodita de transformación.[15] "Magnesia", para los alquimistas, depende de "magneto" no sólo como palabra sino también como sentido, según reza la "receta" de Rosinus: "Toma, pues, esta piedra animal, es decir, dotada de alma, a saber, la mercurial sensible,[16] o sea que siente la presencia y la influencia de la magnesia y del magneto, y [que es] calaminar por movimiento local, persiguiendo y ahuyentando a la vegetal" etc.[17]

De este texto resulta con suficiente claridad que en el auténtico procedimiento alquímico no se trata para nada de procesos químicos, pues para éstos el cuerpo sometido a transformación no necesita animación ni sensibilidad. Pero sí necesita indispensablemente tener funciones psíquicas si la magnesia en cuestión no es sino una de las muchas expresiones con que los adeptos designaban el inconsciente, o sea esa parte oculta del alma que ellos, por proyección espontánea, deslizaban en la desconocida sustancia química, y que entonces los burlaba bajo las especies de centenares de "sustancias arcanas"; es decir, burlaba a aquellos que eran tontos, incapaces de observar, aunque en sus textos clásicos encontraban no pocos indicios que hubiesen podido ponerlos en el buen camino. Infortunadamente, en la actualidad aún no nos hemos distanciado tanto de la Edad Media que podamos, sin tener que superar

[14] Véase *Duodecim tractatus de lapide philosophorum*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, págs. 499 y sigs.

[15] Berthelot, *Alch. grecs*, Introduction, pág. 255.

[16] "Magnesia es el agua mezclada congelada en el aire que resiste al fuego, la tierra de la piedra, nuestro mercurio, mezcla de las sustancias; todo dentro es mercurio" (Rulandus, *op. cit.*, pág. 317).

[17] *Rosinus ad Sarratantam (Art. aurif.* I, pág. 311): *"Recipe ergo hunc lapidem animalem; id est, animam in se habentem, scilicet mercurialem sensibilem: id est, sentientem praesentiam, et influentiam, magnesiae et magnetis, et calcinarem [et lapidem] per motum localem prosequendo et fugando vegetabilem"*, etc. En lugar de *et lapidem*, el texto de 1593, que tengo delante, dice *"ac apicem"*, lo que no da sentido: el error del impresor es fácilmente advertible. "Rosinus" es una corrupción de "Zósimos" a través de una transcripción árabe. [La trad. dada en el texto español sigue literalmente el texto latino, y deja en blanco el lugar discutido por Jung. En efecto, éste interpreta, seguido por la versión inglesa, que las calificaciones, desde "mercurial" incluida, se refieren a "piedra", y así lo hacen explícito tanto su versión alemana como la corrección propuesta; como otra interpretación posible, y quizá más natural, referiría esas calificaciones a "alma", en la versión española se ha preferido mantener la ambigüedad del original. T.]

previamente considerables dificultades, entender directamente los propósitos de la alquimia.

El *lapis animalis* de Rosinus está, pues, concebido como un ente animado, del cual se supone que *siente* o *percibe* (*sentientem*) el influjo de la magnesia y del magneto. Inversamente, empero, también el magneto es "una cosa animada". Así dice el jurisconsulto y alquimista de Basilea Joannes Chrysippus Fanianus: "Si a un Tales de Mileto se le ocurrió llamar una cosa animada a esa piedra de Hércules, o sea el magneto, porque parece atraer y obligar al hierro, ¿por qué no hemos de llamar viva también a la sal?" [18] Dorn escribe: "Aprendemos del magneto, en el cual esa fuerza magnética que atrae al hierro no se ve [con los ojos], porque en ella está oculto un espíritu (*spiritus*) que no es captable por los sentidos".[19] San Agustín nos da un elocuente testimonio del efecto numinoso que el carácter inconcebible del magnetismo producía en los hombres de épocas pasadas: "Sabemos –escribe– de la piedra imán, que de asombrosa manera atrae el hierro hacia sí, lo cual, cuando por primera vez lo vi, quedé espantado (*vehementer inhorrui*)".[20] Todavía el humanista Andrea Alciati († 1550) exclamaba: *Quare qui primum magnetis virtutem trahentis ferrum agnoverit et viderit, non potest non illico in admirationem rapi. . . Neque satis est, si aliqui harum rerum arcanam quandam vim tam vulgo tritam nobis obtrudant. Quomodo enim definient occultam illam vim, de qua nihil praeter nomem possunt ostendere?*[21] El célebre anatomista y astrólogo

[18] *De arte metallicae metamorphoseos et Philiponum liber singularis*; impreso en *Theatr. chem.* (1602) I, pág. 44.

[19] *Philosophia chemica*, en *Theatr. chem.* (1602) I, pág. 497. En este lugar desarrolla el autor su concepción sobre el "alma de las cosas": "El cuerpo... de cada cosa es una cárcel donde están retenidas e impedidas las capacidades del alma, de modo que los espíritus naturales de éstas no puedan imprimir libremente sus fuerzas y acciones en ella [Jung, 'en él' (el cuerpo, o la cosa); versión inglesa: 'en ellas' (las cosas) (?). El espíritu de esa clase de cosas privadas de sentir es tal y de la misma eficacia como en el hombre la fe inconclusa. Las fuerzas divinas encerradas en los cuerpos no son sino Dioniso disperso en la *hylé*. T.]

[20] *De civit. Dei* XXI, cap. IV. Igualmente asombrosa es para Agustín la cal viva: "¡Qué asombroso es que cuando se apaga, entonces se enciende!" [col. 996, 995].

[21] *Emblemata*, embl. CLXXI, p. 715a: "Por lo cual quien por vez primera advierte y ve la virtud del imán, que atrae al hierro, no puede evitar que al punto la admiración lo arrebate. . . Ni basta que algunos nos pongan por delante una fuerza arcana, tan trillada para el común de la gente, en esas cosas. Pues ¿cómo definirán esa fuerza oculta, de la cual no puede mostrarse sino el nombre?"

Gabriel Falopio (1490-1563) habría considerado el magneto, junto con el mercurio y los purgantes, como maravillas inexplicadas cuyo *effectus cum stupore sit admirandus*, según cuenta Libavio en su *Ars prolatoria.*[22] En tales declaraciones se manifiesta aún la reacción ingenua de hombres inteligentes y reflexivos para los cuales tales objetos de observación representaban maravillas. Es comprensible, pues, que sintieran como *animados* esos objetos sorprendentes (*calx viva, lapis animatus, etc.*). Así, el magneto es también un ente animado, como la misteriosa piedra que posee la capacidad de sentir. En los *Duodecim tractatus*[23] figura el magneto como símbolo del *aqua roris nostri* (agua de nuestro rocío), "cuya madre es el punto medio del Sol y la Luna, tanto celestes como terrestres". Esta agua (la conocida *aqua permanens*) es invocada por el autor en estos términos: *O sancta et admirabilis natura, quae filios doctrinae errare non permittis, sicuti in vita humana in dies demonstras. Porro in hisce. . . Tractatibus tot rationes naturales in medium attuli, ut. . . Lector, intelligere possit ea omnia, quae oculis meis Deo benedicente vidi"*, etc.[24]

Se ve aquí transparentarse la idea de la doctrina, del "aqua doctrinae". Como hemos visto antes, el "magneto" o "rocío del cielo" es enseñable. Simboliza, como el agua, la doctrina misma. Esta se sitúa frente a la "piedra animada" que "percibe" el influjo de los magnetos, es decir, del par magneto y magnesia. La piedra animada, como el magneto, es también la materia arcana, y sólo tales sustancias contraen esa unión que finalmente conduce a la meta, la piedra filosofal, dotada de cuerpo, alma y espíritu. Dice Dorn: "(los paganos) *inquiunt enim, natura naturam sibi similem appetit, et congaudet suae naturae; si alienae iungatur, destruitur opus naturae".*[25] Alude al axioma común-

[22] En *Commentariorum alchymiae*, pars II, libr. V, cap. XVII [pág. 101].

[23] *Duodecim tractatus de lapide philosophorum*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, pág. 499.

[24] "¡Oh santa y admirable naturaleza, que no permites errar a los hijos de la doctrina, como en la vida humana lo demuestras a diario! Pues en estos. . . tratados puse de por medio tantas razones naturales, que. . . el lector pueda comprender todo aquello que por la bendición de Dios vi con mis propios ojos." La extraordinaria importancia del agua en la alquimia se remonta, en mi opinión, a fuentes gnósticas: "También se venera al agua, y creen en ella como en un dios, llegando a decir que de ella procede la vida." (Epifanio, *Panarium* LIII, cap. I.)

[25] " 'Los paganos' dicen, en efecto, que la naturaleza apetece una naturaleza semejante a ella, y en su propia naturaleza se complace; si se junta a una [naturaleza] ajena, la obra de naturaleza se destruye" (*Ars chemistica*, en *Theatr. chem.* (1602) I, pág. 252).

mente atribuido al alquimista Demócrito: "la naturaleza se complace en la naturaleza; la naturaleza vence a la naturaleza; la naturaleza domina a la naturaleza".[26]

Así como magneto y magnesia forman un par, así, como es sabido, el *lapis animatus sive vegetabilis*[27] constituye un Rebis o Hermafrodita, que nace de las bodas regias. Hay, pues, un par frente a otro, que, por atracción, forman un cuaternio, o sea el cuádruple fundamento de la Totalidad.[28] Los pares, como lo evidencia la simbólica, son uno y el mismo, vale decir, una *complexio oppositorum* o el "símbolo unitivo".[29] Cuando en nuestros textos esos pares no aparecen como uno y el mismo y coincidentes con la materia arcana, debe de haber para ello una razón, que empero no se puede captar por los símbolos puestos como representantes de ambas sustancias: por ejemplo, aquí se trata de la magnesia, allí del agua; allá del magneto y acullá del pez; y sin embargo designan una y otra cosa la materia prima, de la cual resulta el nacimiento prodigioso. La diferencia que los adeptos entendían establecer la muestra un pasaje de un tratado del siglo XVII compuesto por el prior benedictino Iohannes Collesson: *Quantum autem ad substantiam, **qua naturaliter et Philosophice aurum et argentum vulgare solvuntur attinet, nemo sibi imaginari debet, ullam aliam, quam animam mundi generalem, quae per magnetes et media Philosophica trahitur et attrahitur de corporibus superioribus maxime vero de radiis Solis et Lunae. Unde liquet illos Mercurii seu menstrui Philosophici nullam habere cognitionem, qui naturaliter et physice metalla perfecta dissolvere cogitant*** etc.[30]

[26] *Dêmokrítou physikà kaì mystiká* (Berthelot, *Alch. grecs* II, I, 3). Según el relato de Demócrito, su difunto maestro le había revelado este axioma. Sinesio, en su tratado dirigido a Dioscuro, sacerdote de Serapis (Berthelot, *op. cit.* II, III, pág. 57), informa que el maestro de Demócrito había sido Ostanes y que de éste provenía el axioma.

[27] *Vegetabilis*, en nuestros textos, cuando es aplicado al mercurio, significa "viviente", y cuando es aplicado a la quintaesencia, "vivificador".

[28] Cf. sobre esto [Jung,] *Die Psychologie der Uebertragung* [§§ 433 y sigs.] y *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [§§ 429 y sigs.].

[29] [Jung,] *Psychologische Typen* [V, 3: "La significación del símbolo unitivo"].

[30] "Pero en lo que se refiere a la sustancia por la cual se disuelven natural y filosóficamente el oro y la plata vulgares, nadie debe imaginarse [que sea] ninguna otra sino el alma general del mundo, la cual por los magnetos y [otros] medios filosóficos es traída y atraída de los cuerpos superiores, y sobre todo de los rayos del Sol y de la Luna. De donde resulta claro que no tienen ningún conocimiento del mercurio o del flui-

Evidentemente, hay que diferenciar dos categorías de símbolos. Una la de los que significan sustancias extrapsíquicas, químicas, o sus equivalentes metafísicos, como "serpiente mercurial", "Espíritu Santo", "alma del mundo", "verdad", "sabiduría", etc.; otra, la de los que designan medios elaborados por el adepto, como los "solventes" ("agua", "vinagre", "leche de la virgen") o sus equivalentes "filosóficos", es decir, la teoría o ciencia, que, cuando es "recta", tiene efectos milagrosos sobre la sustancia, como lo explica Dorn en sus tratados.[31]

Ambos puntos de vista se entrecruzan de continuo: tan pronto la sustancia arcana no es aparentemente sino un cuerpo químico, como es una idea, que hoy llamaríamos un contenido psíquico. De modo muy neto presenta Pernety esta confusión en sus explicaciones sobre los magnetos: *Mais il ne faut pas imaginer que cet aiman soit l'aiman vulgaire. Ils* [*los alquimistas*] *ne lui ont donné ce nom qu'à cause de sa sympathie naturelle avec ce qu'ils appellent leur acier (adamas). Celui-ci est la même* [*materia prima*] *de leur or, et l'aiman est la mine de leur acier. Le centre de cet aiman renferme un sel caché, un menstrue propre à calciner l'or philosophique. Ce sel préparé forme leur mercure, avec lequel ils font le magistère des Sages au blanc et au rouge. Il devient une mine de feu céleste, qui sert de ferment à leur pierre"*, etc.[32] Según esta concepción, el magneto contiene, como secreto de su efecto, una sal que el adepto ha preparado. Cuando un alquimista habla de "sal", sólo en condiciones muy limitadas entiende el NaCl u otra sal química. Uno puede suponer con bastante seguridad que el alquimista difícilmente pueda prescindir del sentido simbólico y que por lo tanto engloba en la sustancia química la "sal de la sabiduría". Esta es la sal escondida en el magneto y preparada por el adepto, o sea es por una parte un producto de su arte, por otra estaba ya presente, pero escondida, en la naturaleza. Esta contradicción se resuelve sin esfuerzo con la suposición de que se trata simplemente de la proyección de un contenido psíquico.

Una posición análoga encontramos en Dorn. Aquí ya no se trata

---

do filosófico quienes piensan disolver los metales perfectos de modo natural y físico" (*Idea perfecta philosophiae hermeticae*, en *Theatr. chem.* 1661, VI, pág. 152). La primera ed. del tratado es de 1630. De Colesson al parecer no existen datos.

[31] "Hay en las cosas naturales cierta verdad que no se ve con los ojos exteriores, sino que se percibe sólo por la mente; de la cual hicieron experiencia los filósofos, y descubrieron ser tal su virtud, que obraba milagros" (*Speculativa philosophia*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, pág. 298).

[32] *Dictionnarie mytho-hermétique*, s. v. *aiman* [pág. 12].

de la sal de la sabiduría, sino de la "verdad", que para él por una parte se halla escondida en las cosas naturales y por otra representa evidentemente un concepto *moral.* La *veritas* significa para este autor la *medicina, corrigens et transmutans id, quod non est amplius, in id quod fuit ante corruptionem, ac in melius, et id quod non est, in id quod esse debet.*[33] Esta "verdad" es una *substantia metaphysica*, que se encuentra oculta no sólo en las cosas sino también en el cuerpo del ser humano: *In corpore humano latet quaedam substantia metaphysica, paucissimis nota, quae nullo. . . indiget medicamento, sed ipsa medicamentum est incorruptum.*[34] Es, por lo tanto, el *Chemistarum. . . studium in sensualibus insensualem illam veritatem a suis compedibus liberare.*[35] De modo que quienquiera aspira a adquirir el arte química debe estudiar la "verdadera filosofía", y no "la aristotélica", añade Dorn, pues la verdadera doctrina es, para decirlo con Collesson, el magneto con el cual el "*centrum veri*" ("centro de la verdad") puede ser liberado de los cuerpos, y ser éstos transformados. *Philosophi* –escribe Dorn– *divino quodam afflatu cognoverunt hanc virtutem caelestemque vigorem a suis compedibus liberari posse: non contrario, . . . sed suo simili. Cum igitur tale quid, sive in homine sive extra ipsum inveniatur, quod huic est conforme substantiae, . . . similia similibus esse corroboranda, pace potius, quam bello" etc.*[36]

Así, la doctrina que se constituye por la adquisición y posesión de la conciencia –*divino quodam afflatu*– es a la vez el instrumento que permite liberar el objeto de la doctrina o *theoria* de su prisión en el "cuerpo", pues el símbolo que representa la doctrina designa a la vez el misterioso objeto de ella. La doctrina aparece en la conciencia del adepto como un don del Espíritu Santo. Es un tesoro en la forma de un saber

[33] "Medicina que corrige y transmuta aquello que ya no es más [T.: Jung, erróneamente: 'que es menos'; enmendado por la versión inglesa], en aquello que era antes de la corrupción, y en algo mejor; y aquello que no es, en lo que debe ser" (*op. cit.*, ág. 267).

[34] "En el cuerpo humano está oculta cierta sustancia metafísica, conocida por muy pocos, que no necesita ningún medicamento, sino que ella misma es un medicamento, e incorrupto" (*op. cit.*, pág. 265).

[35] "Es el esfuerzo de los adeptos, en las cosas sensoriales liberar de sus grillos esa verdad no sensorial" (*op. cit.*, pág. 271).

[36] "Los filósofos supieron por cierta divina inspiración que esa virtud y celestial vigor podía ser liberada de sus grillos: no por (algo) contrario, sino semejante. Por lo tanto, cuando en el hombre o fuera de él se encuentra algo así, que es conforme a esa sustancia, . . . lo semejante ha de ser fortalecido con lo semejante, en paz más bien que en guerra" (*op. cit.*, pág. 265).

acerca del secreto del arte, o sea el secreto del tesoro escondido en la materia prima, que se considera situado fuera del hombre. El tesoro de la doctrina y el precioso arcano que se supone encerrado en la sustancia oscura son uno y el mismo; lo cual no constituye para nosotros ningún descubrimiento, por cuanto sabemos desde hace rato que tales arcanos deben su existencia a la proyección inconsciente. Dorn es el pensador que por primera vez y del modo más claro reconoció el extraordinario dilema de la alquimia: *la sustancia arcana es una misma, ya se encuentre dentro o fuera del hombre.* El procedimiento alquímico acontece afuera y adentro. Quien no sabe liberar de sus ataduras a la *veritas* en su propia alma tampoco logrará la "obra" física, y quien sabe preparar la piedra, sólo lo puede sobre la base de la recta doctrina, por la cual él mismo es transformado o que es producida a consecuencia de su propia transformación.

Fundado en estas reflexiones, Dorn llega a comprender que el *conocimiento de sí* es de importancia fundamental. *Fac igitur* —dice— *ut talis evadas, quale tuum esse vis quod quaesieris opus.*[37] En otras palabras, las expectativas que se ponen en la obra deben aplicarse al propio yo. La generación de la sustancia arcana, la *generatio Mercurii* sólo es posible a quien posee el conocimiento completo de la doctrina; pero *non possumus de quovis dubio certiores fieri, quam experiendo, nec melius quam in nobis ipsis.*[38] La doctrina, pues, enuncia la experiencia interna, o depende esencialmente de ella: *Cognoscat hominis in homine thesaurum existere maximum, et non extra ipsum. Ab ipso procedit interius. . . per quod operatur extrinsecus id, quod oculariter videt. Ergo nisi mente caecus fuerit, videbit (id est) intelliget, quis et qualis sit intrinsecus, luceque naturae seipsum cognoscet per exteriora.*[39] El arcano se encuentra ante todo en el hombre, es su auténtico sí-mismo,[40] que él no conoce aún sino que aprende a conocer a través

[37] "Haz, pues, que llegues a ser tal como quieres que sea la obra tuya que procuras" (*op. cit.*, pág. 277).

[38] "No podemos salir de cualquier duda sino haciendo la experiencia, ni mejor que [haciéndola] en nosotros mismos" (*Philosophia meditativa*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, pág. 467).

[39] "Conozca que el máximo tesoro del hombre existe en el hombre y no fuera de él. De él procede lo interior. [Jung y versión ingl.: 'interiormente' T.] . . . Por lo cual se opera aquello exterior que se ve por los ojos. Por lo tanto, a menos que sea mentalmente ciego, verá [o sea] comprenderá quién y cómo es interiormente, y por la luz de la naturaleza se conocerá a sí mismo por medio de las cosas exteriores" (*Speculativa philosophia*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, pág. 307).

[40] El alquimista y místico John Pordage (1607-81) describe al hombre interior *eterno* como un *"Auszug und kurtzen Begriff des Macro-*

de la experiencia de lo externo. Por eso Dorn pide al alquimista: *Disce ex te ipso, quicquid est in caelo et in terra, cognoscere, ut sapiens fias in omnibus. Ignoras caelum et elementa prius unum fuisse, divino quoque ab invicem artificio separata, ut et te et omnia generare possent?"*[41]

Como el "saber" acerca del mundo "mora en el propio pecho, el adepto debe formar su conocimiento del mundo a partir del saber acerca de sí mismo, pues su sí-mismo, que debe conocer primero, pertenece a una naturaleza que procedió junto con el mundo de la unidad primordial de Dios. No se trata, evidentemente, de ese conocimiento de la hechura del yo que es cómodo, y por eso habitual, confundir con el conocimiento de sí. Por ese motivo, también, el que procura seriamente tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento se hace sospechoso de egoísmo y excentricidad. Pero tal conocimiento nada tiene que ver con el saber subjetivo que la conciencia del yo tiene de sí propia. Esto es como el caso del perro que persigue su propia cola. En cambio, lo otro es un estudio difícil y de gran exigencia moral, del que la llamada psicología nada sabe y el público cultivado muy poco. Pero el alquimista tenía por lo menos un presentimiento indirecto de ello: al menos conocía que, como parte del todo, llevaba en sí una imagen de ese todo: el "Firmamento" o el "Olimpo", según la formulación que dio Paracelso a esta idea.[42] El microcosmo interno era el objeto indeliberado de la investigación alquímica. Hoy llamaríamos a ese objeto el *inconsciente colectivo*, el cual debe ser considerado objetivo en cuanto que permanece idéntico a sí mismo en y a través de todos los individuos y es por lo tanto uno. De esta unidad universal surge en cada individuo

---

cosmi" ["Compendio y breve concepto del macrocosmo"] (*Sophia*, pág. 34).

[41] "Aprende de ti mismo a conocer cuanto hay en cielo y Tierra, para que seas sabio en todo. ¿Ignoras que el cielo y los elementos fueron antes uno, y por algún acto de arte [T.: Jung y vers. ingl.: 'acto de creación'] divino fueron separados entre sí, para que pudieran generarte a ti y todas las cosas?" (*op. cit.* pág. 276).

[42] Idea que se desarrollará plenamente doscientos años más tarde en la monadología de Leibniz, para después, por doscientos años más, caer en total olvido frente a la trinidad de las ciencias naturales: espacio, tiempo y causalidad. Herbert Silberer, que también se ha ocupado de la alquimia, dice: "Casi preferiría entregarme enteramente al lenguaje de imágenes y llamar a nuestro subconsciente más profundo nuestro cielo interior de las estrellas fijas. . ." (*Der Zuffall und die Koboldstreiche des Unbewussten*, pág. 66). Más detalles sobre este punto, en mi ensayo *Der Geist der Psychologie*.

la conciencia subjetiva, es decir, el yo. Aproximadamente así entenderíamos hoy el *unum fuisse* y el *separatum divino artificio* de Dorn.

A este reconocimiento objetivo del sí refiere nuestro autor cuando dice: *Nemo vero potest cognoscere se, nisi sciat quid, et non quis, ipse sit, a quo dependeat, vel cuius est. . . et in quem finem factus sit.*[43] La diferencia entre *quid* y *quis* resulta extraordinariamente discriminadora: mientras que *quis* [quién] tiene un sentido indesconociblemente personalista y refiere al yo, el *quid* [qué] es un neutro que no presupone nada sino un objeto sin rasgo de personalidad atribuido. Lo que aquí se entiende no es la conciencia subjetiva de la psique, sino la psique misma como objeto desconocido, no prejuzgado y aún por investigar. Difícilmente podría distinguirse más netamente entre conocimiento del yo y conocimiento de sí, que por medio de ese *quis* y *quid*. Ahí un alquimista del siglo XVI ha logrado hacer pie firme en algo donde ciertos psicólogos (o quienes se permiten juzgar en asuntos psicológicos) siguen tropezando todavía. El *quid* refiere al sí-mismo neutro, al *dato objetivo de la totalidad*, en cuanto aquél por una parte "depende" y "pertenece", es decir, está causalmente determinado, y por otra está ordenado a un fin. Esto último nos recuerda la primera frase del *Fundamentum* de san Ignacio de Loyola: *Homo creatus est [ad hunc finem] ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat, eique serviat, et per haec salvet animam suam.*[44]

Presumiblemente, el hombre conoce sólo una reducida parte de su psique, así como tiene sólo una muy restringida captación de la fisiología de su cuerpo. Como la causalidad de su existencia psíquica se sitúa en gran medida fuera de la conciencia, en procesos inconscientes, también operan en él determinaciones teleológicas que tienen del mismo modo en el inconsciente su origen y existencia. Según es sabido, lo primero ha sido elementalmente demostrado por la psicología de Freud y lo segundo por la de Adler. Por consiguiente, tanto causas como fines son trascendentes a la conciencia, en grado no desdeñable, lo que significa a la vez que su constitución y su actividad son inmodificables e ineliminables, mientras no se hagan objeto de conciencia. Correcciones sólo se efectúan por actos de toma de conciencia y de decisión moral, por lo cual el conocimiento de sí es tan temido como

[43] "Nadie puede conocerse a sí mismo a menos que sepa qué, y no quién, él mismo es, de quién depende o de quién es [*o también:* de qué depende o a qué pertenece]. . . y con qué fin ha sido hecho" (*op. cit.*, pág. 272).

[44] "El hombre ha sido creado [con este fin:] para que alabe a Dios nuestro señor, le demuestre reverencia, le sirva, y así salve su alma" (*Exercitia spiritualia*, Prima hebdomada).

necesario. Así, pues, si despojamos a la citada frase del "*Fundamentum*" de su ropaje teológico, viene a decir: la conciencia se ha hecho con el fin de que reconozca (*laudet*) su procedencia de una unidad más alta (*Deum*), preste a esa fuente solícita atención (*reverentiam exhibeat*), ejecute de modo inteligente y responsable sus prescripciones (*serviat*), y permita así a la psique en conjunto un óptimo de posibilidades de vida y desarrollo (*salvet animam suam*).

Esta traducción no sólo en cierto modo suena, sino que *debe* ser racionalista, es decir, conforme a la razón, pues el espíritu moderno, pese a serios esfuerzos, ya no entiende el lenguaje teológico, que data de casi dos mil años atrás. No sólo amenaza, sino que se ha instaurado hace tiempo, el peligro de que esa falta de comprensión sea sustituida o por la inautenticidad del sentir, la afectación y una fe forzada, o bien por la resignación y la indiferencia.

Las determinaciones teleológicas operantes en nosotros no son sino esas monedas que "cierto hombre de noble linaje" (*Luc.* 19, 13 y sigs.) confió a sus "siervos" para que "negociaran" con ellas. No hace falta demasiada imaginación para comprender lo que significa moralmente ese involucrarse en lo mundano. Sólo alguien pueril puede ilusionarse con que el mal no esté presente siempre y en todas partes; y cuanto más inconsciente de ello es uno, tanto más se le monta el diablo en las espaldas. A causa de esta íntima relación con el lado oscuro resulta tan increíblemente fácil al hombre-masa hacerse cómplice irreflexivo aun de los más atroces crímenes. Sólo un conocimiento de sí amplio e inexorable en grado máximo, que vea el bien y el mal en su exacta relación y sea capaz de penetrar las motivaciones, ofrece cierta garantía de que el resultado final no sea demasiado malo.

La decisiva importancia del conocimiento de sí para el proceso de transformación alquímica fue expresada del modo más claro por Dorn, en la segunda mitad del siglo XVI. Pero la idea misma es mucho más antigua, y está ya en Morienus Romanus (siglo VII-VIII), en la sentencia que, según relata, inscribió en el borde del receptáculo hermético: *Omnes qui secum omnia habent, alieno auxilio nullatenus indigent.*[45] No se trata de la posesión, por ejemplo, de todas las sustancias químicas necesarias, sino de asunto moral, como se desprende claramente del texto.[46] Según Morienus, Dios colocó al hombre como un "ornamento

[45] "Todos los que tienen todo consigo no necesitan ninguna clase de ayuda exterior" (*De transmutatione metallica*, en *Art. aurif.* II, pág. 11).

[46] "Es decir, no para que yo le requiera riquezas o dones, sino para proveerle diligentemente de dones espirituales" (*op. cit.*, pág. 10).

mayor" (*maius ornamentum)* entre los elementos. *Haec enim res a te extrahitur: cuius etiam minera tu existis, apud te namque illam inveniunt, et ut verius confitear, a te accipiunt: quod quum probaveris, amor eius* [rei] *et dilectio in te augebitur.*[47] La "cosa" mencionada es el *lapis*, del cual dice el autor que contiene los elementos y se compara al cosmos y su composición. El procedimiento necesario para producirlo "no puede realizarse con las manos".[48] Pues es una "actitud humana" (*dispositio hominum*). Sólo ésta cumple la "transformación de las naturalezas" (*naturarum mutatio*), que se produce por medio de la *coniunctio*, esencia de la obra.[49]

El tratado mencionado antes, *Rosinus ad Sarratantam Episcopum*, que, si no de origen propiamente árabe, pertenece a los más antiguos textos arabizantes, cita a un Magus Philosophus:[50] *Hic lapis est subtus te, quantum ad obedientiam; supra te, quo ad dominium; ergo a te, quantum ad scientiam; circa te, quantum ad aequales.*[51] Este pasaje es un tanto oscuro. Pero de él resulta que la Piedra está en una indudable relación psíquica con el hombre: el adepto, por una parte, puede esperar obediencia de ella; por otra, ella ejerce señorío sobre él. En la medida en que la Piedra es asunto de "ciencia", procede del hombre. Pero ella se encuentra también fuera de él, en su entorno, entre los "iguales", expresión que por eso he traducido como "los de igual categoría". También podría haberse dicho "los de igual sentir". Esa descripción corresponde a la situación paradójica del sí-mismo, como la

[47] "Pues esta cosa se extrae de ti: y además existes tú como materia prima suya, pues la encuentran en ti y, para manifestarlo con más verdad, de ti la toman: cuando esto hayas probado, tu amor e inclinación por ella aumentarán en ti" (*op. cit.*, pág. 37).

[48] *Haec est illa dispositio, quae scilicet manibus perfici non potest"* (*op. cit.*, págs. 40 y sigs.).

[49] "Todo el perfecto cumplimiento de este magisterio consiste en la captura de los cuerpos unidos y concordantes" (*op. cit.*, pág. 43). La *Interpretatio cuiusdam epistolae Alexandri Macedonum regis* (en *Art. aurif.* I, pág. 384) dice: "Y has de saber que nada nace sin macho y hembra". Y en el *Tractatulus Avicennae* (en *Art. aurif.* I, pág. 422) se dice: ["Y el matrimonio consiste en mezclar lo sutil con lo espeso"]. Cf. sobre esto mis explicaciones en *Die Psychologie der Uebertragung*, s. v. *coniunctio*.

[50] El texto trae "Malus" (*Art. aurif.* I, pág. 310), sin duda error de escritura por "Magus", el cual, como autor, es desconocido.

[51] "Esta piedra está debajo de ti, en cuanto a la obediencia; encima de ti, en cuanto al dominio; por lo tanto, es (a partir) de ti, en cuanto a la ciencia; está en torno de ti, en cuanto a los de igual categoría" (*Art. aurif.* I, pág. 310).

simbólica de éste lo evidencia: es lo más absolutamente pequeño, que fácilmente puede pasarse por alto o hacerse a un lado. Sí; necesita ayuda y debe ser percibido, protegido y en cierto modo construido por la conciencia, como si antes no hubiese existido y sólo hubiese sido llamado a la existencia por el cuidado y la dedicación del hombre. Pero, en contraste con eso, la experiencia lo muestra como ya presente desde mucho atrás, más viejo que el yo, y como nada menos que el espíritu rector de nuestro destino. El sí-mismo no se hace consciente de por sí, sino que desde siempre tiene que ser aprendido, si acaso, a través de una tradición sapiencial (la doctrina del *Púrusha-Âtman*, por ejemplo). Como constituye la esencia de la individuación, y ésta no es posible sin incorporar la circunstancia individual, se encuentra también entre aquellos que son de igual sentir, con quienes son posibles relaciones de individuo a individuo. Además, el sí-mismo es un arquetipo que representa invariablemente una situación en la cual está contenido el yo. Por eso tampoco el sí-mismo, como ningún arquetipo, puede ser localizado en el ámbito de una conciencia del yo, sino que se comporta como una atmósfera que envuelve al hombre, de dimensión sólo imprecisamente delimitable tanto en lo espacial como en lo temporal. (Por eso los fenómenos llamados de sincronicidad, tan a menudo asociados con los arquetipos.)

En el *Tratado de Rosinus* se encuentra un pasaje paralelo al de Morienus:[52] *Hic lapis talis est res, quae in te magis fixa est, a Deo creata, et tu eius minera es, ac a te extrahitur, et ubicunque fueris, tecum inseparabiliter manet. . . Et ut homo ex quattuor elementis est compositus, ita et lapis, et ita est ex homine, et tu ex eius minera, scilicet per operationem: et de te extrahitur, scilitet per divisionem: et in te inseparabiliter manet, scilicet per scientiam. Aliter, in te fixa, scilicet in Mercurio sapientum; tu eius minera es: id est, in te est conclusa et ipsam*[53] *occulte tenes, et ex te extrahitur, cum a te reducitur et solvitur: quia sine te compleri non potest, et tu sine ips[a] vivere non potes, et sic finis respicit principium, et contra.*[54]

[52] La fecha de estos textos es muy insegura. Salvo error, Morienus me parece más antiguo.

[53] El texto dice *ipsum* pero el objeto es *res*.

[54] "Esta piedra es cosa tal, que está más fija en ti [que en ninguna parte], creada, por Dios, y tú eres su materia prima, y de ti se extrae, y dondequiera que estés permanece inseparablemente contigo. . . Y como el hombre está formado de cuatro elementos, así también la piedra; y así está en el hombre; y tú eres su materia prima: a saber, por operación; y de ti se extrae: a saber, por división; y en ti permanece inseparablemente: a saber, por la ciencia. De otro modo: fija en ti: a

Este texto parecería un comentario al correspondiente pasaje de Morienus. Así, se nos enseña que la Piedra ha sido implantada en el hombre por Dios; que el hombre, en el proceso (*operatio*), representa la materia prima (*minera*) de la misma; que la extracción corresponde a la llamada *divisio* o *separatio* del procedimiento alquímico; y que el hombre, por el conocimiento de la Piedra, queda inseparablemente ligado al yo. Fácilmente podría interpretarse el proceso aquí descrito como la toma de conciencia de un contenido inconsciente. La fijación como "mercurio de los sabios" correspondería entonces al saber hermético tradicional, ya que el mercurio es una representación intuitiva del *noûs*,[55] y, por medio de ese saber, el sí-mismo, como contenido del inconsciente, se hace consciente y queda fijado en la conciencia. Sabido es que resulta imposible la apercepción sin conceptos conscientes ya previamente disponibles. Esto explica muchos trastornos neuróticos, debidos fundamentalmente a que se constelan en el inconsciente ciertos contenidos que, por falta de conceptos aperceptivos ("concepto", de *capere*, "asir, aprehender"), no podrían ser asumidos en la conciencia. Por eso es tan extraordinariamente importante que a los niños se les cuenten cuentos tradicionales y leyendas, y a los adultos se les inculquen conceptos religiosos (dogmas), porque esas cosas son símbolos instrumentales por cuyo medio se transmiten contenidos inconscientes a la conciencia, donde pueden ser interpretados e integrados. Si esto no ocurre, la energía, a menudo considerable, de esos contenidos se transfiere a contenidos conscientes normalmente poco destacados, que acrecientan así su intensidad hasta grados patológicos. De ahí resultan fobias y obsesiones sin fundamento aparente, así como ideas exaltadas, idiosincrasias, representaciones hipocondríacas y perversiones intelectuales, que asumen según el caso máscara social, religiosa o política.

El antiguo maestro, como lo muestra el texto, ve en la obra alquímica una suerte de apocatástasis o restitución de un estado originario en un estado postrimero (*finis respicit principium, et contra*). Esto es precisamente lo que ocurre en el proceso de individuación, ya se realice como una transformación cristiana ("Si no os hiciereis como niños. . ."), ya como una vivencia de *satori* ("Muéstrame tu rostro origi-

---

saber, en el mercurio de los sabios; tú eres su materia prima: a saber, en ti está encerrada y la tienes oculta; y de ti se extrae, siendo reducida y disuelta por ti: pues sin ti no puede ser cumplida acabadamente, y tú sin ella no puedes vivir, y así el fin mira al principio y recíprocamente" (*Art. aurif.* I, pág. 311 y sigs.)

[55] [Jung,] *Der Geist Mercurius* ["El mercurio como espíritu en sentido incorpóreo, metafísico", §§ 264 y sigs.].

nario"), ya como proceso de desarrollo psicológico, en que la estructura originaria de la Totalidad se hace acontecimiento consciente.

Para los alquimistas era cosa segura que el *centrum*, es decir, lo que designamos como el sí-mismo, no está de ninguna manera en la conciencia del yo sino *fuera* de ella; ciertamente "en nosotros", pero no sin embargo *in mente nostra*, sino más bien en aquello que también somos aunque sin saberlo, o sea en ese quid que, según Dorn, nos falta aún reconocer. Hoy llamamos a eso lo inconsciente, y diferenciamos un inconsciente personal, que nos posibilita el reconocimiento de nuestra propia "sombra", y un inconsciente impersonal, que nos permite reconocer el símbolo arquetípico del sí. Como esta concepción no era aún accesible al alquimista, éste no tenía idea de la teoría del conocimiento, y por lo tanto debía proyectar su arquetipo, de la manera tradicionalmente acostumbrada, en el espacio externo; en este caso, en la sustancia material, aunque sentía, según sentían indudablemente Dorn y otros, que el centro, paradójicamente, estaba a la vez en el hombre y fuera de él.

La "medicina incorruptible", el *lapis*, dice Dorn, no puede encontrarse en ninguna parte sino en el cielo, pues éste, "con rayos invisibles, que de todas partes concurren al centro de la Tierra, ha compenetrado todos los elementos y genera y procrea todas las criaturas". *Nemo in seipso, sed in sui simili, quod etiam ex ipso sit, generare potest.*[56]

Vemos cómo Dorn se maneja aquí con su paradoja: nadie puede generar algo sin un *obiectum* semejante a él; pero le es semejante porque procede de la misma fuente, entonces, si uno busca generar la "medicina incorruptible", el *lapis*, sólo puede ser en aquello que corresponde a su propio centro, y éste es el centro que hay en la Tierra y en cada criatura. Cada uno de esos centros, como el suyo propio, procede de la misma fuente, que es la Divinidad. La separación en entidades aparentemente desemejantes, como el cielo, los elementos, el hombre, etcétera, sólo era necesaria con vistas a la generación. Todo lo separado debe volver a unirse en la generación de la Piedra, con lo cual se restituye el estado primordial del Uno. Pero, dice Dorn; *ex aliis numquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex te ipso fiat unum. . . nam talis est voluntas Deis, ut pij pium consequantur opus quod quaerunt, et perfecti perficiant aliud cui fuerint intenti. . . Fac igitur ut talis evadas, quale tuum esse vis quod quaesieris opus.*[57]

[56] "Nadie puede generar en sí mismo, sino (sólo) en su semejante, aun lo que es del mismo (cielo)" (*Speculativa philosophia*, en *Theatr. chem.* 1602, I, pág. 276).

[57] "Nunca harás de lo otro el uno que procuras, a menos que antes de ti mismo se haga uno. . . pues tal es la voluntad de Dios, que los

La unión de los opuestos en la Piedra sólo es posible, pues, cuando el adepto mismo se ha hecho *uno.* La unidad de la Piedra corresponde a la individuación, que es el hacerse uno el hombre; diríamos que la Piedra es una proyección del sí-mismo unificado. Esta formulación es psicológicamente correcta. Pero no toma suficientemente en cuenta que el *lapis* es una *unidad trascendente.* Por eso, debe hacerse explícito que el sí-mismo puede ciertamente hacerse contenido simbólico consciente, pero, como Totalidad inevitablemente supraordinada a la conciencia, es necesariamente no menos trascendental. Dorn enuncia por cierto la identidad de la Piedra con el hombre (transformado), cuando exhorta: *Transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos!*[58] Pero le falta el concepto de una existencia inconsciente para poder reducir a una fórmula satisfactoria la identidad del centro subjetivo, psíquico, con el centro objetivo, alquímico. Con todo, logró explicar, por una *identidad de los extremos,* la atracción magnética entre el símbolo como representación, la *theoria,* y el *centrum* escondido en la sustancia, o en el interior de la tierra, o en el polo Norte. Por eso llama veritas tanto a la teoría como al arcano contenido en la sustancia. Esta verdad –dice– "resplandece" ciertamente *en* nosotros, pero no viene *de* nosotros: *non in nobis quaerenda* [*veritas*]*, sed in imagine Dei quae in nobis est.*[59]

Dorn, pues, pone el centro trascendente del hombre en unidad con la *imago Dei.* Esta identificación hace claro por qué los símbolos alquímicos de la Totalidad valían tanto para la Divinidad como para el arcano en el hombre, y por qué, finalmente, sustancias como el mercurio y el azufre, o elementos como el agua o el fuego, podían ponerse en relación con Dios, Cristo y el Espíritu Santo. Y Dorn va todavía más allá, atribuyendo el predicado "ser" sola y únicamente a esa "veritas": *Ulterius, ut definitioni veri faciamus satis, dicimus esse, vero nihil adesse, nam uni quid adest quaeso, quid etiam deest, aut quid contra niti potest? cum nihil vere praeter illud unum existit.*[60]

píos logren la obra pía que procuran, y los perfectos hagan perfecto lo otro que hayan intentado. . . Haz, pues, que llegues a ser tal como quieres que sea la obra tuya que procuras" (*op. cit.*, págs. 276 y sig.).

58 "¡Transmutaos de piedras muertas en vivas piedras filosóficas!" (*op. cit.*, pág. 267); con apoyo en 1 *Pedr.* 2, 4: "Y vosotros, llegándoos a él, piedra viviente desechada por los hombres, más a los ojos de Dios escogida, preciosa, ofreceos de vuestra parte como piedras vivientes con que se edifique. . . ."

59 "No en nosotros ha de buscarse la verdad, sino en la imagen de Dios que está en nostros" (*op. cit.*, pág. 268).

60 "Además, para dar de la verdad una definición suficiente, decimos que (ella) es, pero (que) nada se le agrega; pues, pregunto yo,

El único verdadero ente es, pues, para él, el sí-mismo trascendental, que se identifica con Dios.

Dorn es sin duda el primero de todos los alquimistas que extrae el resultado de la copiosa suma de términos simbólicos y enuncia claramente lo que había sido desde siempre el motivo impulsor de la alquimia filosófica. Asombrosamente, este pensador, que supera considerablemente en claridad al posterior Jakob Böhme, ha permanecido hasta hoy desconocido para la historia de la filosofía. Comparte así también el destino del pensamiento hermético, que, salvo por el conocimiento de la moderna psicología del inconsciente, permanece como un libro sellado con siete sellos. Pero este libro debe ser abierto de una vez, si queremos llegar a la comprensión de la situación espiritual de nuestro tiempo, pues la madre del contenido esencial de ideas y de la sustancialidad del pensamiento de las modernas ciencias naturales es la alquimia, y no la escolástica, a la cual debemos fundamentalmente sólo la disciplina y el adiestramiento intelectual.

¿al uno qué se agrega, o qué le falta, o contra qué puede apoyarse, cuando en verdad nada existe más allá de ese uno?" (*op. cit.*, pág. 268).

Capítulo XII

GENERALIDADES SOBRE LA PSICOLOGIA DE LA SIMBOLICA ALQUIMICO-CRISTIANA

La *Mater Alchimia* no es algo primigenio o inicial, sino una época, que aproximadamente comienza con la era cristiana y en los siglos XVI-XVII da a luz la era científico-natural, para después marchitarse desconocida y mal interpretada y hundirse como una etapa agotada en la corriente de los siglos. Pero, como toda madre alguna vez fue hija, así también la alquimia: su ser propio nace de aquellos sistemas gnósticos que Hipólito concibe con justicia como de filosofía (natural), y que con ayuda, por una parte, de la filosofía clásica griega, y por otra de la mitología griega, cercano oriental y egipcia, así como de la dogmática cristiana y la Cábala judía, realizó la tentativa, de alto interés para la perspectiva moderna, de alcanzar una concepción total del mundo en que lo físico y lo místico desempeñaran papeles gemelos. Si este propósito se hubiese logrado, el mundo no habría llegado a vivir el espectáculo singular de dos concepciones del mundo simultáneas y en curso paralelo, que no quieren o no pueden saber nada la una de la otra. San Hipólito estaba aún en la envidiable posición de poder comparar la doctrina cristiana con, por decirlo así, sus hermanas del paganismo; también en san Justino Mártir encontramos planteos análogos; y debemos señalar, para honra del pensamiento cristiano, que hasta la época de Kepler no faltaron tentativas de explicar y concebir a partir del dogma la naturaleza en sentido amplio.

Pero estas tentativas tuvieron que fracasar ante el insuficiente conocimiento de los procesos naturales. Por eso se llegó, en el curso del siglo XVIII, a la conocida idea de la *incomparabilidad entre la fe y el saber:* a la fe le faltaba la experiencia, y al saber, el alma. La ciencia creía en una objetividad absoluta, pasando deliberadamente por alto que la

auténtica portadora y generadora de la ciencia es la *psique*, y de ésta precisamente se supo menos que de cualquier otra cosa por el más largo tiempo: era o un síntoma de reacciones químicas, o un epifenómeno de procesos celulares en el cerebro, y hasta, por cierto tiempo, propiamente no existió. La ciencia era por completo inconsciente de que se servía para sus observaciones de un aparato fotográfico, por así decirlo, acerca de cuyo funcionamiento y estructura no sabía prácticamente nada y cuya existencia, además, hasta a menudo no quería reconocer. Es una conquista recentísima el haber tenido que tomar en cuenta la realidad objetiva del factor psíquico. Característicamente, fue la microfísica la que del modo más perceptible e inesperado se topó con la psique. Como se comprenderá, prescindimos de la psicología del inconsciente, pues su hipótesis de trabajo consiste precisamente en la realidad de la psique; y aquí lo que estamos caracterizando es lo contrario, es decir, el choque de ésta con la física.[1]

Ahora bien; para los gnósticos –y éste es propiamente su secreto– la psique existía como fuente del conocimiento, lo mismo que para los alquimistas. Dejando aparte la psicología del inconsciente, las ciencias naturales y la filosofía de nuestro tiempo sólo sabe de lo externo y la fe sólo de lo interno, y ello únicamente en la forma que le han transmitido los primeros siglos cristianos, desde san Pablo y el Evangelio de Juan. La fe es, lo mismo que la objetividad de la ciencia clásica, absoluta, y por lo tanto no pueden conciliarse ni la fe y el saber, ni los cristianos entre sí.

La doctrina cristiana es un símbolo altamente diferenciado, que expresa lo psíquico trascendente, o, para decirlo con Dorn, la imago Dei y sus propiedades. El Credo es el *symbolum*. A los efectos prácticos, él comprende aproximadamente todo lo que puede establecerse fundamentalmente sobre las manifestaciones del factor psíquico en el ámbito de la experiencia interna, pero no se extiende a la naturaleza, o por lo menos no de manera reconocible. Por eso, en todos los siglos cristianos se han dado corrientes espirituales paralelas o subterráneas que trataban de establecer la naturaleza, no sólo exterior sino también la interna, en su aspecto empírico.

Aunque el dogma, como la mitología en general, enuncia la esencia de la experiencia interna, formulando así los principios operativos de la psique objetiva, o sea, del inconsciente colectivo, lo hace en un lenguaje y según un modo de concebir que se ha hecho ajeno a la orientación intelectual moderna. La palabra "dogma" hasta llega a tener una resonancia no siempre agradable, y sirve no rara vez para destacar con cen-

[1] Véase [Jung,] *Der Geist der Psychologie.*

sura la rigidez de un prejuicio. Así, ha perdido para la mayoría de la humanidad occidental su sentido como *símbolo* de un hecho en sí incognoscible pero "real y efectivo" (es decir, que produce efectos). Incluso dentro de la teología, la discusión dogmática propiamente dicha ha cesado prácticamente, salvo la última declaración pontíficia*, señal de que el símbolo empieza a agostarse, si no está ya del todo marchito. Este desarrollo es peligroso para la cultura espiritual, pues no conocemos otro símbolo que mejor exprese el mundo del inconsciente. Por eso se vuelve la vista en no escasa medida a representaciones exóticas, con la esperanza de encontrar, por ejemplo en la India, un sustituto. Esta expectativa es engañosa, pues los símbolos indios, como los cristianos, formulan contenidos del inconsciente, pero en cada caso éste representa, en gran medida, el respectivo pasado espiritual. Las doctrinas indias expresan la esencia de las vivencias cuatro veces milenarias del hombre indio. Por cierto podemos aprender mucho del pensamiento indio, pero él nunca expresa ese pasado que se conserva en nosotros. Nuestra premisa es y sigue siendo el cristianismo, que abarca, según el caso, de once a diecinueve siglos. Antes de él, está para la mayoría de los occidentales el estado espiritual, considerablemente más dilatado aún en el tiempo, del politeísmo y el polidemonismo. En ciertos lugares de Europa, la historia del cristianismo comprende sólo poco más de quinientos años, es decir, no más de unas dieciséis generaciones. La última bruja fue quemada en Europa el año en que nació mi abuelo, y en el siglo XX ha vuelto a irrumpir la barbarie, con su degradación de la naturaleza humana.

Menciono estos hechos para ilustrar cuán delgada es la pared que nos separa de lo primordios paganos. A ello se agrega que los pueblos germánicos nunca se desarrollaron orgánicamente de un polidemonismo primitivo al politeísmo y a su refinamiento filosófico, sino que en muchos lugares recibieron el monoteísmo cristiano y la doctrina de la salvación en las lanzas de las legiones de Roma, análogamente a como en Africa la ametralladora representa el argumento latente de la invasión cristiana.[2] Sin duda, la difusión del cristianismo entre los pueblos bárbaros no sólo favoreció sino también fomentó cierta inflexibilidad y rigidez del dogma. Se observa también algo semejante en la difusión del Islam, que se vio igualmente necesitado de rigidez y fanatismo. En

* Probablemente la referencia es a la Declaración definitiva de la Asunción de María (1950), ya mencionada supra, pág. 97. [T.]

2 De la existencia de este miedo he tenido oportunidad de convencerme *in situ*.

la India, el desarrollo del símbolo transcurrió de modo más orgánico y sereno. Hasta la gran reforma del hinduismo, el budismo, por una parte se funda, de modo auténticamente indio, en el yoga, y por otra fue reasimilado sin residuo en el curso de un siglo, por lo menos en la India, donde el Buddha mismo tiene su trono en el panteón como *avatâra* de Vishnú, junto con Cristo, Matsya (el "pez"), Kurma (la "tortuga"), vámana (el "enano") y otros más.

El desarrollo histórico del espíritu occidental no puede en absoluto compararse con el de la India. Por eso, quien cree poder adoptar inmediatamente formas orientales de concebir, se desarriaga, pues aquéllas no expresan nuestro pasado occidental, sino quedan como conceptos intelectuales, exangües, que no hacen vibrar ninguna cuerda en nuestro ser profundo. Estamos enraizados en suelo cristiano. Este fundamento ciertamente no alcanza demasiada profundidad, y, como hemos dicho, en muchos puntos se ha mostrado de alarmante delgadez, de modo que el paganismo originario pudo ganar nuevamente posesión de una gran parte de Europa, en forma cambiada pero también con la forma de economía que le era propia, la esclavitud.

Este desarrollo moderno confirma que las corrientes paganas, claramente presentes en la alquimia, se han mantenido vivas bajo la superficie cristiana. En los siglos XVI-XVII la alquimia alcanzó su máximo florecimiento, para después extinguirse en apariencia. En realidad, encontró su continuidad en las ciencias naturales, que en el siglo XIX condujeron al materialismo y en el XX al llamado "realismo", cuyo fin, por lo pronto, no se divisa aún. Pero el cristianismo, pese a todas las ocasionales y bienintencionadas aserciones en contrario, quedó a un lado, sin fuerzas. Todavía tiene la Iglesia cierto poder, pero apacienta su rebaño sobre los escombros de Europa. Su mensaje es efectivo en la medida en que uno sabe combinar su lenguaje, sus representaciones y sus usos con la comprensión del presente. Pero ya no habla para muchos, como san Pablo en el ágora de Atenas, el lenguaje del presente inmediato, sino que su mensaje se reviste de las palabras sacrosantas sancionadas por la edad. Ahora bien; ¿qué éxito habría alcanzado la prédica de san Pablo si se hubiese valido del lenguaje y el mito de la era minoica para anunciar el Evangelio a los atenienses? Infortunadamente, se pasa enteramente por alto que procediendo así se plantean al hombre de hoy exigencias mucho mayores que al de los tiempos apostólicos: para éste no significaba ninguna dificultad creer en el nacimiento virginal de héroes y semidioses, y por eso todavía san Justino pudo valerse de este argumento en su *Apología*; tampoco era algo inaudito la idea de un hombre-Dios salvador, pues prácticamente todos los potentados asiáticos, así como el César romano, eran de naturaleza divina. ¡A nosotros ya nos es ajena hasta la idea de un rey por gracia divina!

Los relatos prodigiosos del Evangelio, que convencían fácilmente al hombre de entonces, serían en cualquier biografía de hoy piedras de escándalo y suscitarían lo contrario de la creencia. La naturaleza prodigiosa o extravagante de los dioses era lo corriente en los mitos todavía vivos y fue de particular y convincente significación en el refinamiento filosófico de aquéllos. *Hermes ter unus*[3] no era ningún absurdo intelectual, sino una verdad filosófica. Sobre estas bases, el dogma de la Trinidad pudo construirse de modo convincente. Pero para el hombre moderno éste significa o un misterio inaccesible o una curiosidad histórica, preferiblemente lo último. Para el hombre antiguo la *virtus* del agua consagrada o la transmutación de las sustancias no era ninguna enormidad, pues había incluso fuentes sagradas, cuyos efectos eran incomprensibles, y cambios químicos cuya índole aparecía como maravillosa. Hoy cualquier escolar sabe más, en principio, sobre la constitución de la naturaleza que toda la historia natural de un Plinio.

Entonces, hoy san Pablo, si emprendiera la tarea de hacerse oír en Hyde Park por la gente razonable, no tendría bastante con citas de la literatura griega y algunos conocimientos de historia judía, sino que debería acomodar su forma de expresión a las posibilidades de comprensión de un público inglés moderno. De no hacerlo así, anunciaría mal su mensaje, pues nadie, salvo quizá un filólogo clásico, le entendería ni aun aproximadamente. Pero tal es la situación actual de la kerigmática[4] cristiana. No que se valga, literalmente, de un lenguaje ajeno y muerto; sino que habla en imágenes que por una parte parecen conocidas de antiguo y por lo tanto, engañosamente, de sentido familiar, pero por otra parte, infinitamente alejadas como están de una comprensión consciente moderna, tocan, cuando mucho, al inconsciente, y ello sólo si el expositor pone toda el alma en la tarea. Por eso, en el mejor de los casos, el efecto queda estancado en la esfera del sentir, pero la mayoría de las veces ni siquiera llega ahí.

Falta el puente que una el dogma con la vivencia íntima del individuo. En cambio de ello, el dogma es "creído";[5] se lo hipostasía, como entre los protestantes la Biblia, ilegítimamente promovida a autoridad suprema pese a sus contradicciones y sus interpretaciones controver-

[3] "Hermes tres veces uno."

[4] Teoría de la proclamación de la Palabra.

[5] El P. Victor White O.P. trae muy amistosamente a mi atención el concepto de *veritas prima* en santo Tomás de Aquino (*Summa theologiae* II-II, quaestio I, art. 1-2) esta "verdad primera" es invisible y desconocida, y ella, y no el dogma, es lo que está en la base de la fe.

tidas. (Como es sabido, ¡todo puede autorizarse a partir de la Biblia!) El dogma ya no formula, ya no expresa, sino que es un principio de por sí, sin ningún asidero en una vivencia demostrativa (*beweisenden*).[6] En verdad, la fe misma se ha convertido en esta vivencia. La fe de un Pablo, que nunca tuvo la vivencia del Señor encarnado, aún podía remitirse a la aparición avasalladora del camino de Damasco y a la revelación del Evangelio en el éxtasis, y la fe del cristiano antiguo y medieval en posibilidades inconcebibles en ninguna parte chocaba con el consenso universal, sino que se veía sostenida por éste. Pero todo ello ha cambiado fundamentalmente en los últimos trescientos años. Y sin embargo, ¿qué cambio de principio se ha realizado paralelamente en la concepción teológica?

Existe el peligro –y no hay ninguna duda acerca de él– de que el vino nuevo haga estallar los viejos odres, y que lo que ya no se comprende se arrumbe en el rincón de los trastos viejos, como ya ocurrió una vez en tiempos de la Reforma. El protestantismo eliminó entonces (salvo un pálido resto) el *rito*, componente indispensable de toda religión, y sigue manteniéndose sobre la sola fe. Del contenido de ésta, del *symbolum*, constantemente se desmoronan nuevos pedazos. ¿Qué queda realmente? ¿La persona de Jesucristo? Todo laico sabe que la personalidad del fundador pertenece, biográficamente, a lo más oscuro de lo que el *Nuevo Testamento* ha transmitido, y, desde el punto de vista humano-psicológico, esa personalidad es un enigma impenetrable. Como cierta vez dijo acertadamente un escritor católico, los textos evangélicos representan a la vez la historia de un hombre y la de un Dios. ¿O queda el Dios solamente? ¿Qué hay entonces de la Encarnación, esa parte esencial del símbolo de la fe? En mi opinión, sería mucho mejor aplicar al símbolo las palabras de un Papa: *Sit ut est, aut non sit*,[7] y dejarlo por lo pronto en su integridad; porque al fin y al cabo nadie entiende en realidad de qué se trata propiamente. Por lo menos, así me lo parece. ¿Cómo explicar si no los notorios apartamientos del dogma en tantas partes?

Acaso pueda parecer extraño al lector que, como médico y psicólogo, insista en el dogma. Debo poner el acento en él, por las mismas

[6] Con esto no ha de disputarse la legitimidad e importancia del dogma. La Iglesia tiene que ver no sólo con las personas que poseen una vida religiosa propia, sino también con aquellas de las cuales lo más que puede esperarse es que acepten un principio por verdadero y se den por satisfechas con tal formulación. Sin duda la gran mayoría de los "creyentes" no sobrepasan este límite. En este nivel mantiene el dogma su papel como magneto y puede entonces reivindicar el carácter de verdad "definitiva".

[7] "Sea como es, o no sea."

razones que otrora movieron a los alquimistas a dar un peso particular a su doctrina. Esta consiste en la quintaesencia de la simbólica de los procesos inconscientes, así como los dogmas representan una condensación o una destilación de la que se llama "historia sagrada", es decir, del mito del ser y el obrar divinos desde los tiempos primordiales. Si queremos comprender lo que entendía significar la doctrina alquímica, debemos remontarnos a la fenomenología tanto histórica como individual de los símbolos, y si queremos aproximarnos a la comprensión del dogma debemos más forzosamente aun tomar en cuenta ante todo el mundo mítico de Asia anterior que a él subyace, y luego la mitología general como expresión de una disposición común humana. A esta disposición, como es sabido, la he llamado el *inconsciente colectivo*, cuya existencia, por lo demás, sólo es inferible a partir de la fenomenología individual. En ambos casos la investigación llega al individuo humano, pues se trata siempre de ciertas formas complejas de representación, los llamados *arquetipos*, de los que puede conjeturarse que actúan como organizadores de las representaciones inconscientes. El dinamismo productor de estas configuraciones es indistinguible del hecho trascendente a la conciencia que se denomina instinto. Por lo tanto, no hay ninguna razón para entender por el arquetipo otra cosa que la *configuración* (Gestalt) *del instinto humano.*[8]

En esta reflexión no hay que precipitarse a suponer una reducción del mundo de las representaciones religiosas a "nada más que" fundamentos biológicos, ni mucho menos a sustentar la errada opinión de que con ese modo de observación el fenómeno religioso queda "psicologizado" y por lo tanto se esfuma. A ninguna persona razonable se le ocurrirá que retrotraer la estructura humana a la de un saurio cuadrúpedo equivalga a declararla carente de validez, o que de algún modo ella quede explicada por sí misma. Tras todo eso está ciertamente el grande y no resuelto enigma de la vida y la evolución, y de dominante importancia no es, en fin de cuentas, el origen sino la meta del desarrollo. Pero si a una entidad viviente se la corta de sus raíces, se la priva de la conexión retrospectiva con los fundamentos de su existencia, y entonces no puede sino agostarse. En este caso, la "anamnesis"[9] de los orígenes es de importancia vital.

El cuento tradicional y el mito expresan procesos inconscientes; la práctica de narrarlos opera la rememoración y la revivificación de los mismos, y con ello la reactivación del vínculo entre conciencia e incons-

[8] [Jung,] *Der Geist der Psychologie* [= *Theoretische Ueberlegungen zum Wesen des Psychischen,* §§ 415 y sigs.].

[9] "Recuerdo".

ciente. Lo que la escisión de las dos mitades de la psique significa, ante todo el médico lo sabe. El la conoce como *disociación de la personalidad*, base de todas las neurosis: la conciencia va por un lado y el inconsciente por el lado opuesto. Como las oposiciones no pueden conciliarse en su mismo nivel (*tertium non datur!*), se necesita siempre una tercera instancia, supraordinada, en que ambas partes puedan conjugarse. En cuanto que el símbolo procede tanto de lo consciente como de lo inconsciente, está en condiciones de unificar ambas cosas: por medio de su forma, el aspecto ideativo, y, por medio de su numinosidad, el aspecto afectivo de la oposición.

Por eso a menudo y desde antiguo el símbolo se compara con el agua, por ejemplo en el caso del *Tao*, en que se unifican el *Yang* y el *yín*: el *Tao* es "el espíritu del valle", el curso sinuoso del río. El símbolo de la fe, en la Iglesia, es el "agua de la doctrina", *aqua doctrinae*, que corresponde a la prodigiosa agua "divina" de la alquimia, cuyo doble aspecto está representado por el *mercurio duplex*. La naturaleza salutífera y renovadora de esta agua simbólica, como *Tao*, como agua bautismal y como panacea, alude al carácter terapéutico de las conexiones mitológicas a las que pertenece esa representación. Ya los médicos de orientación alquímica sabían que el *arcanum* sanaba, o por lo menos debía sanar, no sólo la enfermedad corporal sino además la anímica, y la moderna psicoterapia sabe también que, si bien existen muchas soluciones interinas, en el fondo hay un problema moral de opuestos, racionalmente insoluble, al que sólo puede darse respuesta por medio de una tercera instancia supraordinada, es decir, de un símbolo que expresa ambas partes en conflicto. De esta "verdad" (Dorn) o "teoría" (Paracelso) se ocupaban los antiguos médicos y alquimistas, y no podían hacerlo sino incorporando a su mundo mental la revelación cristiana. Continuaron en una nueva edad la obra de los gnósticos (que en parte eran mucho menos herejes que teólogos) y de la patrística, con la comprensión instintivamente exacta de que el vino nuevo no debía ponerse en odres viejos y que, como la serpiente muda su piel, también el mito en cada renovado eón requiere nuevo ropaje para no perder su efecto terapéutico.

Los problemas que presenta al médico o al psicólogo modernos la integración del inconsciente sólo pueden resolverse según la línea histórica antes señalada, y el resultado vendrá a ser equivalente a una reasunción del mito heredado, lo que presupone, por supuesto, la continuidad del desarrollo. La tendencia actual a la destrucción o paso al inconsciente de toda tradición podría ciertamente interrumpir el proceso de desarrollo por un intervalo de varios siglos de barbarie. Ya es éste el caso donde domina la utopía marxista. Pero también una formación preponderantemente científico-técnica, como la que es característica

de los Estados Unidos, puede producir una regresión de la cultura espiritual y con ello un considerable incremento de la disociación psíquica. Con higiene y bienestar solamente el hombre dista aún mucho de estar sano, pues, de ser así, la gente más rica e ilustrada debería ser la más sana también; pero, en lo que se refiere a neurosis, no es éste el caso en modo alguno: al contrario. Al desarraigarse y escindirse de la tradición, las masas se neurotizan, lo que las dispone para la histeria colectiva. Pero ésta necesita una terapia igualmente colectiva, que consiste en el terror y el despojo de la libertad. Por eso, donde domina el materialismo racionalista, los Estados se convierten menos en prisiones que en manicomios.

En lo que precede he intentado establecer en qué matriz psíquica fue asumida la figura de Cristo en el curso de los siglos. De no existir una afinidad (*magneto*) entre la figura del Redentor y ciertos contenidos del inconsciente, nunca hubiese podido un espíritu humano ver la luz en Cristo y abrazarla con fervor. La pieza de conexión entre ambos es el *arquetipo del hombre-dios*, que por una parte se hizo en Cristo realidad histórica, y por otra, en cuanto presencia "eterna", señorea el alma como totalidad supraordinada, o sea, precisamente, como el *sí-mismo*. Es, como el sacerdote en la visión de Zósimo, un *kyrios tôn pneumátôn* en el doble sentido de "Señor de los espíritus" y de "Señor sobre los (malos) espíritus", lo que constituye una significación esencial del *Kyrios* cristiano.[10]

El símbolo, extracanónico, del pez nos ha introducido en esa matriz psíquica y con ello en la esfera de lo vivenciable, donde los incognoscibles arquetipos son vivientes, cambian en infinita sucesión atuendo y nombre, y despliegan, en cierto modo como en una circumambulación, su nunca vista esencia. La piedra filosofal, que significa a Dios hecho hombre o al hombre hecho Dios, tiene "mil nombres". No es Cristo, sino su paralelo, es decir, aquello que en el ámbito subjetivo corresponde a lo que el dogma llama Cristo. Por eso la alquimia nos proporciona un claro concepto de lo que significa Cristo en la experiencia subjetiva y bajo qué envolturas de índole a la vez delusoria e iluminadora se vivencia su presencia operante en su trascendente inasibilidad. Podría mostrarse lo mismo en la psicología del individuo moderno, como lo he hecho en la segunda parte de mi libro *Psicología y alquimia*;[11] pero es una tarea demasiado exigente y minuciosa, pues necesita

[10] Como el *Yahvéh Tz^{e}baôt*, "Dios de los ejércitos"; cf. Maag, *Jahwäs Heerscharen*.

[11] También en: *Psychologie und Religion*, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, y (en colab. con Richard Wilhelm) *Das Geheimnis des Goldenen Blüte*.

una cantidad de casuística biográfica, con que podrían llenarse volúmenes. Empresa semejante excedería mis fuerzas. Debo, pues, contentarme con haber puesto algunos fundamentos históricos y conceptuales para ese trabajo del futuro.

Resumiendo, quisiera destacar una vez más que el símbolo del pez representa una asunción espontánea de la figura evangélica de Cristo, y consiguientemente un síntoma, por así decirlo, que muestra de qué modo y con qué significación ese símbolo fue asumido por el inconsciente. A este respecto, la alegoría patrística de la captura del Leviatán (la cruz como anzuelo, Cristo a ella clavado como cebo) es enteramente característica: un contenido (pez) del inconsciente (mar) ha sido apresado y se ha adherido a la figura de Cristo. De ahí procede sin duda la peculiar expresión de san Agustín: *de profundo levatus* ("levantado de la profundidad"); lo que ciertamente es aplicable al pez; ¿pero a Cristo? La imagen del pez surge de la profundidad del inconsciente enfrentándose en correspondencia con la figura kerigmática de Cristo; y, si Cristo es invocado como *Ikhthys* [pez], esta designación remite a aquello que se ha desprendido de la profundidad del inconsciente. El símbolo del pez, por lo tanto, constituye el puente entre la figura histórica de Cristo y la naturaleza anímica del hombre, en la que tiene su asiento el arquetipo del Redentor. Por esta vía Cristo se hace vivencia, el "Cristo en nosotros".

Como lo he mostrado, la simbólica alquímica del pez lleva en línea directa al *lapis philosophorum*, el *salvator, servator* y *deus terrenus*, es decir, psicológicamente, al sí-mismo. Con ello surge en lugar del pez un nuevo símbolo: un concepto psicológico de la totalidad humana. El sí-mismo significa la Divinidad tanto o tan poco como el pez es Cristo. Pero es una correspondencia y una vivencia interna, una recepción de Cristo en la matriz psíquica o una realización más del Hijo de Dios, ahora en un simbolismo no ya teriomórfico sino conceptual ("filosófico"). Con ello, frente al mudo e inconsciente pez, se expresa claramente un aumento en el *devenir de la conciencia.*[12]

[12] Sobre la significación del surgir de la conciencia en relación con la simbólica mitológica, véase Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins.*

Capítulo XIII

SIMBOLOS GNOSTICOS DEL SI-MISMO

1

Puesto que todo conocer significa algo como un reconocer, no resulta inesperado que lo que he expuesto como un proceso de desarrollo gradual haya estado presente como anticipación y prefiguración ya alrededor del comienzo de nuestra era. Encontramos tales imágenes e ideas ya en el gnosticismo, al cual debemos dedicar ahora nuestra atención; consiste en gran parte en un fenómeno de asimilación, y es por consiguiente del máximo interés para establecer y explicar esos contenidos que se constelaron en torno del anuncio del Salvador o de la aparición histórica del mismo o de la sincronicidad del arquetipo.[1]

En el *Elenchos* de san Hipólito, la atracción entre el magneto y el hierro está mencionada, si no me engaño, tres veces. Primero, en la doctrina de los naasenos. Estos enseñaban que los cuatro ríos del Paraíso corresponden al ojo, el oído, el olfato y la boca. La boca, de donde brota la plegaria y por la cual penetra el alimento, corresponde al cuarto río, el Eufrates. La conocida significación del "cuarto" hace en cierto

[1] Infortunadamente no me es posible aquí explicar en detalle, ni siquiera documentar, esta indicación. Como lo muestran los experimentos sobre ESP (*extra-sensory perception*) de Rhine, un estado de interés emocional intensificado o de fascinación se acompaña de fenómenos sólo explicables por cierta relatividad psíquica del tiempo, el espacio y la causalidad. Como el arquetipo casi por regla general es numinoso, puede llegar a producir esa fascinación, que va acompañada de los llamados fenómenos de sincronicidad. Estos consisten en una *coincidencia dotada de sentido* entre dos o más sucesos sin conexión causal. Remito al lector a mi trabajo *Die Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge.*

modo explicable la relación con el hombre "total", pues el cuarto completa siempre una tríada formando la totalidad. "Esta agua (la del Eufrates) –dice el texto– es aquella de sobre el Firmamento,[2] de la cual, según dicen, declaró el Salvador: 'Si supieran quién es el que pregunta, tú le hubieses pedido y él te hubiese dado de beber agua viva surgente'.[3] En esta agua entra cada criatura [*literalmente:* naturaleza] para elegir los elementos* de sí misma, y de esta agua viene a juntarse a cada criatura lo que le es propio, más que (como) el hierro a la piedra heraclea"[4], etc.[5]

La prodigiosa agua del Eufrates tiene, como lo muestra la referencia a *Juan* 4, 10, el sentido del *aqua doctrinae*, que perfecciona a cada criatura en su individualidad, haciendo, por lo tanto, completo al hombre; y ello prestándole en cierto modo una fuerza magnética que atrae e integra a él lo que le pertenece y es peculiar. Esta doctrina naasena está, visiblemente, en perfecto paralelismo con la antes mencionada concepción alquímica: la doctrina es el magneto que posibilita la integración tanto del *lapis* como del hombre.

En la doctrina de los peratas reaparecen puntos de vista semejantes, a tal punto que Hipólito repite las mismas comparaciones, aunque el caso es sutilmente distinto del anterior. Nadie, se dice, puede ser salvo sino por el Hijo, "Pero éste es la Serpiente. Pues, como él ha traído de lo alto los signos del Padre, así conduce esos signos nuevamente de aquí a lo alto, después de haber sido despertados del sueño, transfiriendo de aquí allí los signos paternos, que han procedido como sustanciales de lo sin-sustancia. Esto, dicen, es lo que se ha dicho: 'Yo soy la puerta'.[6] Pero, dicen ellos, él transfiere [los signos] a aquellos que cierran el párpado del ojo,[7] como la nafta atre de todas partes el fuego,[8] más que al

[2] *Gén.* 1, 7.

[3] Cita no literal de *Juan* 4, 10.

* *Ousías*; Jung traduce "esencialidades"; la versión inglesa, "sustancias". [T.]

[4] "piedra heraclea" = "magneto".

[5] *Elenchos* V, 9, 18 s.

[6] *Juan* 10, 9: "Yo soy la puerta; quien entrare por mí será salvo."

[7] Sigo la lectura *kammyousin ophthalmoû blépharon*. ¿Se alude a los que cierran los ojos al mundo?

[8] El símil de la nafta reaparece entre los basilidianos (*Elenchos* VII, 24, 6 y sig.), donde refiere al hijo del Arconte supremo, que capta los *noêmata* (ideas) *apò tês makarías hyiótêtos* (de la bienaventurada Filiatura). La exposición de Hipólito parece aquí un tanto confusa.

hierro la piedra heraclea...[9] Así, dicen, es traída del mundo por la Serpiente la estirpe perfecta, hecha a imagen [del Padre], consustancial (*homooúsion*), pero ninguna otra, como quiera haya sido enviada aquí abajo [desde la esfera divina]", etc.[10]

En este pasaje la cosa se da al revés que antes: la atracción magnética no procede de la doctrina, el agua, sino del "Hijo", simbolizado por la Serpiente (según *Juan* 3, 14).[11] Cristo es el magneto que atrae así esas partes o sustancias de origen divino en el hombre, los *patrikoì kharaktêres* (caracteres paternos), los reúne, y los arrebata consigo al lugar celeste originario. La *serpiente* es un equivalente del *pez*. El consenso del pueblo interpretó la figura anunciada del Redentor como pez, pero también como serpiente; como pez, porque había surgido de profundidades desconocidas; como serpiente, porque salió secretamente de la oscuridad. Tanto el pez como la serpiente son, en efecto, símbolos preferidos para designar mociones psíquicas o vivencias que brotan del inconsciente con efecto de sorpresa, terror o salvación. Por eso se expresan tan a menudo por el motivo del animal auxiliador. La compación de Cristo con la serpiente es más auténtica que la comparación con el pez, y, pese a ello, menos popular en los medios paleocristianos. Pero se recomendaba a los gnósticos como el antiguo y corriente símbolo del genio benéfico local, el *agathodaímôn*, así como del *noûs*, que tan caro les era. Ambos símbolos son de inapreciable valor para la interpretación natural, instintiva, de la figura de Cristo. Los símbolos teriomorfos son muy frecuentes en los sueños y en otras manifestaciones del inconsciente. Expresan el nivel en que se encuentra el contenido representado por ellos, o sea una inconsciencia tan alejada de la conciencia humana como la psique de un animal. Los vertebrados de sangre caliente o de sangre fría, o hasta invertebrados de diversa especie, indican, por así decirlo, grados del inconsciente. Saber esto es importante para la psicopatología, porque tales contenidos, en todos los niveles, pueden desencadenar síntomas que por su tipo y localización están en correspondencia funcional con el nivel. Así, hay síntomas de tipo marcadamente cerebroespinal y simpático. Algo de esto pudieron presentir los setianos, pues Hipólito dice de ellos, a propósito de la Serpiente, que comparaban al Padre con el cerebro (*enképhalon*), al hijo con el cerebelo y la médula espinal (*parenkephalis drakontoeidês*).

[9] Siguen varias comparaciones; notablemente, las mismas que en el pasaje antes citado (*Elenchos* V, 9, 19).

[10] *Elenchos* V, 17, 8 y sigs.

[11] "Y como Moisés puso en alto la serpiente en el desierto, así es necesario que sea puesto en alto el Hijo del Hombre."

La Serpiente simboliza de hecho contenidos y tendencias "de sangre fría", inhumanos, de naturaleza tanto espiritual-abstracta como animal-concreta; en una palabra: *lo extrahumano en el hombre.*

La tercera mención del magneto se encuentra en la relación de Hipólito sobre la doctrina de los setianos. Esta presenta notables analogías con la de la alquimia medieval, aunque no puede señalarse ninguna transmisión directa. Según las palabras de Hipólito, constituye una teoría de "la composición y la mezcla": el rayo de luz de lo alto se mezcla, en la forma de una minúscula chispa, con las oscuras aguas de la profundidad; al morir el viviente, ambas sustancias se separan, y así también en la muerte figurada de una vivencia mística. Esta es la *divisio* y *separatio* del compuesto (*tò dikhásai kaí khôrisai tà synkekraména*). Utilizo adrede los términos latinos de la alquimia medieval, que significan esencialmente lo mismo que los respectivos conceptos gnósticos. La "separación" sirve en la alquimia para extraer el alma o el espíritu de la materia prima. El mercurio que ayuda a esta operación aparece armado (como también el adepto) con la espada que hiende, y los setianos se remiten a *Mat.* 10, 34: *Non veni pacem mittere sed gladium* [No he vendo a poner paz sino espada]. La separación tiene por consecuencia que lo que hasta entonces estaba mezclado con "otro" es atraído ahora a su *khôríon ídion* o "lugar propio" y *pròs tà oikefa* ("hacia lo suyo familiar"), *hôs sídêros (pròs) Hêrákleion líthon* "como el hierro hacia la piedra heraclea".[12] De la misma manera la chispa o rayo de luz se dirige velozmente, "después que, gracias a la doctrina y enseñanza, ha tomado su parte en el lugar que le corresponde, hacia el Lógos, que viene de lo alto en figura de servidor. . ."; corre hacia él más velozmente "que el hierro hacia el imán".[13]

La atracción magnética procede aquí del Lógos. Este significa el concepto o idea articulada y formulada, por lo tanto a la vez un

[12] Aquí se mencionan, como en los anteriores textos del *Elenchos* sobre el magneto, el electro y el gavilán marino, poniéndose el acento en el *kéntron* (centro, medio) del ave.

[13] *Elenchos* V, 21, 8. En la alquimia el rayo de luz (*radius*) desempeña un papel análogo. Dorn (*Theatr. chem.* 1602, I, pág. 276) habla de los "rayos invisibles del cielo, que confluyen en el centro de la Tierra", donde, como dice Maier (*Symbola aureae mensae*, pág. 377), brillan con "una luz celestial, como un carbunclo". La materia arcana se extrae del "rayo de luz", del cual en verdad constituye la "sombra" (*umbra*), según se dice en el *Tractatus aureus Hermetis* (en *De arte chemica*, pág. 15). El *aqua permanens* se extrae de los rayos del Sol y de la Luna por medio del magneto (Mylius, *Philosophia reformata*, pág. 314) o bien los rayos del Sol se unen en el "agua de plata" (*Aurelia occulta*, en *Theatr. chem.*, 1613, IV, pág. 563).

contenido y un producto de la conciencia. Así el Lógos está próximo al *aqua doctrinae*, teniendo el primero el privilegio de la personalidad autónoma y representando la segunda un objeto pasivo del obrar humano. Así como el Lógos está más próximo a la figura del Cristo histórico, así lo está el "agua" al agua mágica aplicada en el rito (ablución, aspersión, bautismo). Nuestros tres ejemplos de efecto magnético apuntan a la vez a tres formas diversas del agente del mismo:

1. El agente es una sustancia pasiva, en sí inanimada, el *agua*. Se la extrae en cántaros de lo profundo de la fuente, es manipulada por manos humanas, se la utiliza en la medida de las necesidades del hombre. Significa la doctrina accesible, el "aqua doctrinae" o la palabra (*lógos*), que se transmite a los otros por el discurso y por el rito.

2. El agente es un ente animado, autónomo, la *serpiente*. Aparece de modo espontáneo o se la encuentra sorpresivamente; fascina: su mirada es fija, sin interrelación; su sangre es fría; no conoce al hombre: se desliza sobre el que duerme, y uno al despertar se la encuentra en el zapato quitado, o en el bolsillo. . . Por eso expresa el miedo a lo inhumano, y a la vez el "temor reverencial" ante lo excelso, lo que está por encima de la esfera humana. Es lo más bajo, el diablo; y lo más alto, el Hijo de Dios, el Lógos, el *Noûs*, el *agathodaímón*. La serpiente es una presencia aterradora; uno la encuentra en el lugar inesperado, en el momento inesperado. Como el pez, representa y personifica lo oscuro y abismal, la profundidad acuática, el bosque, la noche y la caverna. Cuando la conciencia primitiva enuncia: "serpiente", significa una vivencia de lo extrahumano. No es algo como una alegoría o una metáfora, sino que su peculiar figura es en sí el símbolo; y no es, esencialmente, que la serpiente signifique al "Hijo" sino que el "Hijo" tiene figura de serpiente.

3. El agente es el *Lógos*, por una parte idea filosófica y abstracción conceptual del Hijo de Dios personal y corpóreo, por otra la *dynamis* de la idea y la palabra.

Es claro que estos tres símbolos se esfuerzan por figurar la incognoscible esencia del Dios encarnado. Pero es igualmente claro que en gran medida se hipostasían: es agua real, no meramente figurada, la que encuentra aplicación en el rito; el Lógos es en el principio en *arkhêi*, y Dios es el Lógos, indudablemente mucho antes de la Encarnación; tan fuerte acento se pone en el aspecto "serpiente", que los ofitas celebraban su eucaristía con una serpiente verdadera, cuyo realismo no era menor que el de la serpiente de Esculapio en Epidauro. Igualmente, el "pez" no es mero lenguaje secreto de los Misterios, sino que, como lo muestran los monumentos, significa algo de por sí. Por otra parte, el pez había alcanzado su significación paleocristiana sin efectivo funda-

mento en la tradición escrita; mientras que la serpiente puede invocar su fundamento en por lo menos un *lógion* auténtico.

Los tres símbolos representan fenómenos de asimilación o adopción, que son en sí de índole numinosa y por lo tanto poseen relativa autonomía. Por cierto, si nunca se hubiesen dado, eso habría significado que el anuncio de la figura de Cristo no habría tenido efecto alguno. Esos fenómenos no sólo demuestran la efectividad del anuncio, sino también constituyen la condición indispensable para que pudiera alcanzar efecto; en otras palabras: se trata de los prototipos de la figura anunciada, que estaban latentes en el inconsciente del hombre y por la aparición de Cristo fueron despertados y atraídos como por un magneto. Por eso Meister Eckhart se vale de igual simbolismo para representar la relación de Adán, el hombre primordial, por una parte con Dios y por otra con las criaturas.[14]

Este proceso revoluciona la psique orientada al yo, al poner junto o, mejor, frente a ése, otro centro y meta, caracterizado por múltiples nombres y símbolos: pez, serpiente, centro del gavilán marino, punto, mónada, cruz, paraíso, etcétera. El mito del demiurgo ignorante que se ilusionaba ser el Dios supremo figura la perplejidad del yo cuando ya no puede negarse al reconocimiento de que una instancia supraordinada lo expulsa del trono supremo. Los "mil nombres" del *lapis philosophorum* corresponden, por así decirlo, a las múltiples denominaciones del *hombre* (*ánthrôpos*) entre los gnósticos; y así se ve inmediatamente claro lo que se entiende por ello: se trata del Hombre como unidad mayor y más abarcadora; de la indescriptible totalidad, que consiste en la suma de los procesos conscientes e inconscientes. A esa totalidad, que, al contrario de la psique subjetiva, centrada en el yo, es objetiva, he dado el nombre de *sí-mismo*, que por lo tanto está en auténtica correspondencia con la idea gnóstica del *ánthrôpos.*

2

Cuando en un caso de neurosis la terapéutica procura complementar por medio de contenidos inconscientes, la actitud (o el grado de

[14] "Y por eso la potencia superior ve en Dios su consistencia, y bien la pasa a la inferior, de modo que diferencie entre el mal y el bien. En esta unión estaba Adán, y, cuanto en esta unión estuvo, tanto tiempo tuvo la potencia de todas las criaturas en su superior potencia. Como la piedra imán pasa su potencia a la aguja y la atrae a sí, de modo que la aguja recibe de la potencia tanto, que bien pasa a todas las agujas que están bajo ella y las levanta a todas y las atrae hacia la piedra imán" (ed. Pfeiffer, XI: *Von der Uebervart der Gotheit*, pág. 496 y sigs.).

adaptación) insuficiente de la conciencia, la intención es instaurar una personalidad más comprehensiva y construir para ella un centro de gravedad que no coincide necesariamente con el yo, sino más bien, al incrementarse el conocimiento de sí, puede inclusive contrariar las tendencias del yo. El nuevo centro atrae "como un magneto" lo que le pertenece, los que han sido llamados los "signos paternos", es decir todo aquello que pertenece a las propiedades originarias e invariables de la estructura fundamental del individuo; lo que es más antiguo que el yo y por lo tanto se comporta con respecto a éste como el *makários ouk òn theós* (el "bienaventurado Dios que no es") de los basilidianos con respecto al Arconte de la Ogdóada, es decir, el Demiurgo; y, paradójicamente, como el hijo de este último con respecto a su padre, el Arconte. El hijo se muestra superior, por cuanto posee un saber sobre el mensaje de lo alto y por lo tanto puede enseñar a su padre que él no es el supremo Dios. Esta aparente contradicción se resuelve tomando en consideración la experiencia psicológica que subtiende esa idea: por una parte, el sí-mismo aparece, por decirlo así, a priori, en los productos del inconsciente, o sea en los conocidos símbolos del círculo y la cuaternidad, que pueden presentarse ya en los sueños de la primera infancia, por lo tanto mucho antes de toda posibilidad de conciencia o comprensión; por otra parte, sólo una confrontación paciente y difícil con los contenidos del inconsciente y una subsecuente síntesis de datos conscientes e inconscientes conduce a una "Totalidad", que se sirve a su vez de los símbolos del círculo y de la cuaternidad a los fines de la representación de sí.[15] En esta fase también los sueños originales de la infancia son recordados y comprendidos. Los alquimistas, que a su modo sabían más sobre la esencia del proceso de individuación que nosotros los modernos, habían expresado de antiguo esa situación paradójica por el símbolo de *la serpiente que se muerde la cola.*

El mismo saber, aunque formulado de otro modo, en relación con la época, poseían también los gnósticos. No les es ajeno un concepto de inconsciente. Así, en una carta de Valentino extractada por Epifanio se dice: *Ex arkhês ho Autopátôr autòs en heautôi perieîke tà pánta ônta en heautôi en agnôsíâi*. . . [Desde el principio el Autopátor mismo contenía la totalidad de los entes en sí, en el inconsciente (*literalmente:* en la nesciencia)].[16] El doctor Gilles Quispel ha atraído amablemente mi atención sobre este pasaje, y cita además a Hipólito: *ho Patêr. . . ho anennóêtos kaè aoúsios, ho mête árrhen mête thêlu*. . ., que traduce

[15] Cf. sobre este punto [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§§ 127 y sigs.] y *Zur Empirie des Individuationsprozesses.*

[16] *Panarium* XXXI, cap. V.

así: *le Père. . . qui est dépourvu de conscience et de substance, celui qui est ni masculin, ni féminin.*[17] El "Padre", pues, no sólo es él mismo inconsciente y sin cualidad óntica, sino también *nirdvandva* = sin pares de opuestos, o sea sin cualidades y por lo tanto incognoscible. Con esto se ha descrito el estado inconsciente. El texto de Valentino da al Autopátor cualidades positivas: "Algunos lo llamaron el Eón masculino-femenino, sin edad, siempre joven, que doquiera contiene el todo y no está contenido en nada". En él estaba presente la *énnoia* (conciencia), que "trasmite [como don de gracia] los tesoros de la grandeza a los que de la grandeza proceden". El que esté presente la *énnoia* no demuestra que el Autopátor mismo sea consciente, pues la diferenciación de la conciencia resulta sólo de las sucesivas sicigias y tríadas, que simbolizan puros procesos de conjunción y composición. La *énnoia* debe concebirse aquí sin duda como posibilidad latente de conciencia. Oehler traduce *énnoia* por *mens*, y Cornarius por *intelligentia* y *notio*. La oposición consciente/inconsciente, conocido/desconocido me parece más intuitivamente clara y por lo tanto más verosímil.

El concepto paulino de *ágnoia* (*ignorantia*) podría no estar demasiado alejado del de *agnôsía*, pues ambos designan el estado inicial inconsciente del hombre. Dios "miró de/por arriba"* este estado; el griego *hyperidôn* (Vulgata "*despiciens*") contiene también la idea de "menospreciar", "desdeñar".[18] En todo caso, la tradición gnóstica sabe que el Dios supremo vio qué criaturas miserables e inconscientes, incapaces incluso de andar erguidas, había creado el Demiurgo, y por eso puso en marcha la obra de redención.[19] En el lugar citado de los *Hechos de los Apóstoles*, se cuenta cómo Pablo recuerda a los atenienses, que son "de estirpe divina" –*genus ergo cum simus Dei. . .*[20] y que Dios, volviendo la mirada, con desaprobación, por así decirlo, a "los tiempos de inconsciencia", ha enviado a la humanidad el mensaje

[17] "El Padre que es sin conciencia y sin sustancia, ni macho ni hembra", *Elenchos* VI, 42, 4.

* Jung, y la versión inglesa, utilizan verbos que significan "mirar hacia abajo". El sentido aceptado del pasaje es "pasando por alto (con cierto desdén). . ." [T.]

[18] *Hech.* 17, 30.

[19] Cf. por ej. Scott, [ed.,] *Hermetica*, I, libellus IV, 3 y sig. [pp. 150-51], donde se encuentra la figuración de la cratera llena del *noûs*, que Dios envía a la Tierra. En la cratera pueden bañarse (*baptízein*) los hombres cuyo corazón aspira a la conciencia (*gnôrízousa epì tí gégonas*) y que pueden así alcanzar el *nôus*. En libellus I, 21 [págs. 126-27] se lee: "Dice Dios: el hombre lleno de *nôus* (*énnous*) debe conocerse a sí mismo".

[20] *Génos oûn hypárkhontes toû theoû* (*Hech.* 17, 29).

pántas pantakhoû metanoeîn "para que todos en todas partes cambien su mente", y, como el estado anterior parecía haber sido tan deplorable, el *metanoeîn* asumió el sentido moral de "arrepentirse de los pecados", de modo que la Vulgata pudo traducirlo por *poenitentiam agerre*.[21] El pecado por el que hay que hacer penitencia es, como se ve, la *ágnoia* o la *agnôsía*, la inconsciencia.[22] Pero en este estado no se halla sólo el hombre sino, como hemos visto, según la concepción gnóstica, también el *anennóêtos*, el Dios carente de conciencia. Con esa concepción viene a coincidir en cierto sentido la idea cristiana tradicional según la cual Dios, del *Antiguo* al *Nuevo Testamento*, se ha transformado del Dios de la cólera en el Dios del amor. A esta idea da expresión neta aún en el siglo XVII el jesuita Nicolás Causino.[23]

A este respecto, debo señalar las conclusiones a que llega Riwkah Schärf en su investigación sobre Satán en el *Antiguo Testamento:* con la transformación histórica del concepto de Satán se modifica también la imagen de Yahvéh, de modo que ya en el *Antiguo Testamento*, aparte de la que se produce con el *Nuevo*, puede hablarse de una diferenciación de la imagen divina.[24] La idea de que el Dios creador no es consciente, sino quizá sueñe, se encuentra también en la literatura india:

> "¿Quién sabe la verdad? ¿Quién puede decirnos
> de dónde nació, de dónde esta creación?
> Los dioses nacieron después, y gracias a la creación del universo.
> ¿Quién puede, pues, saber de dónde surgió?
>
> De dónde surgió esta creación,
> ya sea que él la hizo, ya sea que no,
> aquel, que en el cielo supremo es su guardián,
> sólo aquél sabe, o tal vez ni él lo sabe."[25]

[21] Igualmente el *metanoeîte* del Bautista (*Mat.* 3, 2).

[22] Cf. sobre esto la expresión *tò tês agnoías hamártêma*, el pecado de inconsciencia, en seudo-Clemente Romano (*Hom.* XIX, cap. XXII), con referencia al ciego de nacimiento (*Juan* 9, 1 y sigs.).

[23] *Polyhistor symbolicus*, pág. 348: "Dios, antes el de las venganzas, el tonante y fulminante que confundía al universo, en el seno de la Virgen, en el útero, se reposó y fue cautivo del amor".

[24] *Die Gestalt des Satans im Alten Testament.*

[25] *Rig-veda* X, 129, estrofas 6-7. [T.: Jung utiliza la versión literaria de Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, pág. 127: aquí se ha utilizado la versión de F. Tola (*Himnos del Rig-veda*, Bs. As., 1968), pero reordenando las líneas según el original.]

La teología de Meister Eckhart conoce una "Divinidad" a la cual, fuera de la unidad y el ser,[26] no puede atribuirse ninguna cualidad:[27] ella *west*,* no es aún el Señor, y representa una absoluta coincidencia de los opuestos: *Doch sîn einveltigiu nâtûre ist von formen formelôs, von werdenne werdelôs, von wesenne weselôs und ist von sachen sachelôs"*, etc.[28] Unión de los opuestos es sinónimo de inconsciente, hasta donde la lógica humana alcanza, pues la conciencia presupone a la vez una diferencia y una relación entre sujeto y objeto. Donde no hay, o no hay aún, "otro", cesa la posibilidad de conciencia. Sólo el Padre, que emana (*erquillende*) de la Divinidad, o sea sólo Dios, "tiene noticia de sí", se hace "consciente de sí mismo" y "aparece frente a sí como Persona". Así del Padre procede el Hijo como Concepto Primero de su propia esencia. En su unidad originaria, "nada conoce" sino el Uno "suprarreal (*überwirklich*)" que El *es*. Así como la Divinidad es esencialmente inconsciente,[29] así también lo es el hombre que vive en Dios. En su sermón sobre el *Beati pauperes spiritu* (*Mat.* 5, 3) dice Eckhart: *. . .der mensche, der diz armüete haben sol, der sol haben allez, daz er was dô er niht enlebte, in keiner wîse weder ime noch der wârheit noch gote, mêr: er sol alsô quit unde ledic sin alles wizzennes, alse nich bekennenes gotes in im lebende ist; wan dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô lebte in ime nicht ein anderz: waz dâ lebte, daz waz er selbe. Alsô sfrechen wir, daz der mensche alsô ledic sol sîn sînes eigenen wizzennes, als er tete dô er niht enwas, unde lâze got würken, waz er welle, unde stande der mensche ledic, als dô er von gote kam".*[30] Y por eso el

[26] Esto último es objeto de controversia. Dice Eckhart: "Dios en la Divinidad es una sustancia espiritual, que es abismal e insondable, de modo que nadie puede decir de ella, salvo que no es nada (*o:* que no es). Quien dijera que es algo, eso sería más mentira que verdad" (*loc. cit.*).

[27] "Este fin no tiene ningún medio (*literal:* modo), pues deja atrás a (todo) medio" (Pfeiffer II, págs. 268, 24 y sigs.).

* En vez de la forma corriente para "es", Eckhart emplea aquí una forma fuera de uso. [T.]

[28] "Pero su simple naturaleza es sin forma de formas, sin devenir de devenir, sin ser de ser, y es sin cosa de cosas", *op. cit.*, pág. 497 y 34.

[29] "Que se arroja en la nesciencia que es Dios" (*op. cit.*, pág. 496, 21). Cf. supra, la *agnôsía* de la Divinidad.

[30] ". . . el hombre que haya de tener esta pobreza, ha de tener todo lo que él era cuando no vivía de ninguna manera, ni en él, ni en la verdad, ni en Dios: ha de estar, pues, despojado y horro de todo saber, tal que ningún conocimiento de Dios esté viviente en él; pues cuando el hombre estaba en la eterna naturaleza de Dios, no vivía en él otra cosa: lo que allí vivía era él mismo. Y así decimos el hombre ha de estar así

hombre debe amar (*minnen*) a Dios del siguiente modo: *Dû solt in minnen als er ist: ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde, mêr: als er ein lûter pûr klâr ein ist, gesundert von aller zweiheite, und in dem einen sûlen wir êwiclîche versinken von nihte zuo nihte. Des helf uns got. Amen.*[31]

El espíritu universal de Meister Eckhart conoce, sin saberlo, la experiencia india primordial, como la gnóstica, y él mismo es la flor más bella en el árbol del "liber spiritus", que caracteriza los comienzos del siglo XIV. Seiscientos años permanecieron sepultados los escritos del Maestro, pues "su tiempo no era aún llegado". Sólo en el siglo XIX se encontró un público en condiciones de medir aproximadamente la magnitud de su espíritu.

Tales proposiciones sobre la esencia de Dios representan transformaciones de la imagen divina que corren paralelas a los cambios en el estado de conciencia del hombre, sin que se pueda siempre establecer con seguridad cuál de los dos fenómenos sea causa del otro. La imagen divina no es ninguna invención, sino una *vivencia* que se aparece espontáneamente al hombre; como cualquiera puede advertirlo, suficientemente, si no prefiere a la verdad el deslumbrarse con prejuicios de cosmovisión. La imagen divina (inconsciente primero) está, pues, en condiciones de modificar el estado de conciencia, así como éste puede aportar sus correcciones a la imagen divina (consciente). Por supuesto, nada tiene esto que ver con la verdad primera, el Dios desconocido; nada, por lo menos, que pudiera demostrarse. Pero, psicológicamente, la idea de la *agnôsía* de Dios o del *anennóêtos theós* es de máxima importancia en la medida en que identifica la Divinidad en cuanto idéntica a sí misma con la numinosidad del inconsciente; testimonios de lo cual son la filosofía del *Âtman-Púrusha* en Oriente y, como hemos visto, Meister Eckhart en Occidente.

Ahora bien; cuando la psicología se apodera de este fenómeno, sólo puede hacerlo si se abstiene expresamente de pronunciar juicios metafísicos y no se arroga el derecho de profesar convicciones presuntamente autorizadas por su experiencia científica. Pero esto último está en realidad fuera de cuestión. Lo que la psicología puede establecer es única y exclusivamente la presencia de símbolos figurativos, cuya inter-

---

libre de su propio saber, como cuando no era nada; y deje obrar a Dios lo que quiera, y esté al hombre horro, como cuando vino de Dios" (*op. cit.*, pág. 282, 6 y sigs).

[31] "Has de amarlo como es: ya un no-Dios, un no-espíritu, una no-persona, una no-imagen: como que es un mero, puro, claro Uno, aparte de toda dualidad, y en ese Uno hemos de sumirnos eternamente, de nada a nada. A ello Dios nos ayude. Amén"; final del sermón *Renovamini autem spiritu* (*Ef.* 4, 23); *op. cit.*, pág. 320, 27 y sigs.

pretación no está en modo alguno fijada a priori. Lo que se puede establecer con cierta seguridad es que los símbolos representan cierto carácter total y por ende significan presumiblemente "totalidad". Por lo común son símbolos "unitivos" (*vereinigende*), o sea conjunciones de opuestos, de naturaleza simple (dualidad) o doble (cuaternidad, o sea cuaternios). Surgen del choque entre la conciencia y el inconsciente y de la confusión resultante, que los alquimistas denominaban *chaos* o *nigredo*. Empíricamente, esta confusión se expresa por desorientación e inquietud. En tal momento, la simbólica del círculo o de la cuaternidad aparece como un *principio ordenador* compensatorio, que representa como cumplida la unificación de los opuestos en conflicto, abriendo el camino a un aquietamiento saludable ("salvación" o "redención"). Por lo pronto, la psicología no tiene ninguna posibilidad de establecer sino que el símbolo de la totalidad significa la totalización del individuo.[32] Pero, por otra parte, debe no sólo admitir sino poner de relieve que la simbólica de la totalidad aplica figuras o esquemas que desde lo antiguo y en las religiones más diversas expresan el fundamento cósmico y la divinidad. Así, el círculo es un conocido símbolo de Dios, lo mismo que la cruz (en determinado sentido) y la cuaternidad en general, como en la visión de Ezequiel, o el "Rex gloriae" con los cuatro Evangelistas, o en el gnosticismo, *Bárbelo* (= Dios en cuatro) y *Kolorbas* (= todos cuatro); y también la dualidad (el *Tao*, el *Hermafrodita*, padre-madre) y finalmente la figura humana (Niño, Hijo, *Anthrôpos*) así como la personalidad individual: Cristo, Buddha; para citar sólo los motivos principales.

Todas estas figuras se muestran en la experiencia psicológica como expresiones de la *totalidad del hombre* unificada. El hecho de que esta meta y desiderátum se designe como "Dios" prueba que posee carácter numinoso, y, en efecto, las vivencias, sueños y visiones de ese tipo tienen una índole fascinadora e impresionante que es sentida así espontáneamente, aun por personas libres de todo prejuicio por carecer de conocimientos psicológicos previos. No es, pues, de asombrarse si el entendimiento ingenuo no distingue en modo alguno entre Dios y la imagen vivenciada. Por eso, dondequiera que uno encuentra símbolos alusivos a la totalidad psíquica, encuentra también la concepción ingenua de que con ellos se presenta a Dios. Si se trata, por ejemplo, de una de esas no raras figuraciones románicas del Hijo del Hombre acompaña-

[32] Hay gente que, cosa cómica, ve como una debilidad mía el que me abstenga de juicios metafísicos. La honestidad científica no permite afirmar cosas que no se puedan demostrar o por lo menos presentar como verosímiles. Afirmar algo nunca ha tenido por efecto que ese algo esté efectivamente ahí. "Lo que El nombra, es" constituye prerrogativa de Dios exclusivamente.

do de tres ángeles teriocéfalos y otro de cabeza humana, lo primero que a uno se le ocurre es suponer que el Hijo del Hombre representa al hombre común, y que el problema del uno frente a tres alude al conocido esquema de una función diferenciada frente a la indiferenciación de las tres restantes. Pero con esta interpretación se desvalorizaría el símbolo según el modo de ver tradicional, en la cual se representa a la segunda Persona de la Divinidad en su cuádruple aspecto pancósmico. La psicología, naturalmente, no puede hacer suya esta interpretación; sólo puede registrar la existencia de ella, y compararla con el hecho de que en principio los mismos símbolos, en particular el problema del uno frente a tres, aparecen a menudo en los productos espontáneos del inconsciente, donde muestran referirse a la totalidad psíquica del individuo. Tales símbolos indican la presencia de un arquetipo de características correspondientes, del cual parece derivar la cuaternidad de las funciones de orientación de la conciencia. Ahora bien; la totalidad, ya que sobrepasa en una extensión indefinida e indefinible el ámbito de la conciencia, abarca siempre en sí al inconsciente, y con él a la totalidad de los arquetipos. Pero éstos están en correspondencia complementaria con el "mundo exterior", y tienen por lo tanto carácter "cósmico". Eso explica su numinosidad y por lo tanto su índole "divina".

3

Para completar mi exposición, quisiera mencionar aquí ciertos símbolos gnósticos del fundamento cósmico o del arcano, sobre todo los sinónimos correspondientes al "fundamento cósmico". Por esta expresión entiende la psicología una imagen del trasfondo inconsciente que da origen a la conciencia. Aquí se trata principalmente de la figura del demiurgo. Los gnósticos disponen de gran cantidad de símbolos para representar el origen, el centro del ente, el creador o la sustancia divina inherente a la criatura. El lector no ha de dejarse confundir por la multitud de estas imágenes, sino recordará en cada caso que cada una de ellas representa simplemente otro aspecto del misterio divino inherente a cada ente creado. Al reunir los símbolos gnósticos no hago sino efectuar como la amplificación de una única idea trascendental, tan incluyente y tan imposible de visualizar, que requiere diversas expresiones para representar esa diversidad de aspectos.

Entre los gnósticos considerados por Ireneo, la *Sophía* forma el mundo de la Ogdóada,[33] que representa una doble cuaternidad. Ella

[33] *Adversus haereses* I, 30, 3. En el sistema de los barbelognósticos (op. cit. I, 29, 4) la *Sophía* corresponde a la *Proúnikos*, que se sumerge *in inferiores partes*, o sea en las regiones inferiores. El nombre *Proú-*

desciende al agua en forma de paloma y genera a Saturno, idéntico a Yahvéh. Saturno, como ya se ha mencionado, es "el otro Sol"; entre los alquimistas, el "sol negro". Entre los gnósticos, es el *Prôtànthrôpos* o *primus Anthropus*, que forma al primer hombre, el cual, empero, sólo puede arrastrarse, como un gusano.[34] Entre los naasenos, el demiurgo Esaldeo *(Esaldaîos), theòs pyrinos arithmòn tétartos* (un dios ígneo, el cuarto según el número), está frente a la trinidad de Padre, Madre e Hijo. El supremo es el Padre, el *Arkhánthrôpos* ("Hombre primordial"), el *akharaktáristos* ("sin cualidades"), *ho ánô Adamas* ("el Adán de lo alto"). En diversos sistemas, en lugar del *Prôtánthrôpos* aparece la *Sophía.*[35] Epifanio cita como doctrina ebionita que Adán, en cuanto hombre primordial, es idéntico a Cristo.[36] En Teodoro Bar-Kónai el hombre primordial son los cinco elementos (es decir, cuatro más uno).[37] En los *Hechos de Tomás*, dice el dragón de sí mis-

---

nikos significa "que lleva una carga; lujuriosa". Este segundo sentido es el verosímil, porque esa secta gnóstica creía que Bárbelo [Barbeló] podía reabsorber a través del acto sexual el Pneûma perdido en el mundo. En la doctrina de Simón el Mago es Helena, la *mêtêr* [madre] y *énnoia* [conciencia], aquella a quien se atribuye "bajar a las regiones inferiores y generar ángeles y potestades". Ella es retenida con violencia por las potencias de esas regiones (Ireneo, I, 29, 1-4); corresponde a la muy posterior representación alquímica del *anima in compedibus* [alma engrillada] (cf. Dorn, *Speculativa philosophia*, en *Thaetr. chem.*, 1602, I, pág. 298; *Philosophia chemica, loc. cit.*, pág. 497; Mylius, *Philosophia reformata*, p. 262; *Rosarium philosophorum*, en *Art. aurif.* II, pág. 284; *Platonis liber quartorum*, en *Theatr. chem.* 1622, V. pág. 185 y sig.; Blasius Vigenerus, *De igne et sale*, en *Theatr. chem.*, 1661, VI, pág. 19). La idea proviene de la alquimia griega y se encuentra en Zósimo [Berthelot], *Alch. grecs*, III, XLIX, 7, trad. en [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§§ 456 y sig.]. En el *Liber quartorum* se le da origen sabeo; véase la cita en Chwohlsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, pág. 494: "El alma se volvió una vez hacia la materia, se prendó de ella, y, ardiendo del deseo de probar los placeres corporales, no quiso desprenderse más. Así nació el mundo". En los valentinianos, la *Sophía Akhamoth* es la Ogdóada. En la *Pistis Sophía* (págs. 264 y 94), es la hija de Bárbelo, que, engañada por la falsa luz del demonio Authades, cae prisionera en el Caos. Ireneo I, 5, 2, designa al demiurgo como la Héptada; pero a Akhamoth como la Ogdóada (I, 7, 2). El Salvador está constituido por cuatro cosas, reproduciendo la primera Tétrada. Otra reiteración del cuatro es la cuaternidad de elementos (I, 17, 1), así como las cuatro luces que rodean al *Autogenês* (Autogenerado) de los barbelosgnósticos (I, 29, 2).

[34] Ireneo, *op. cit.* I, 24, 1.

[35] Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pág. 170.

[36] *Panarium* XXX, 3.

[37] *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, II, pág. 185.

mo: *Hyiós eimi ekeínou toû blápsantos kai pléxantos toùs téssaras adelphoùs toùs hestôtas* (Soy un hijo de aquel que dañó e hirió a los cuatro hermanos que estaban erguidos.)[38]

La imagen primordial de la cuaternidad se une en los gnósticos a la figura del demiurgo o del *Ànthrôpos*. Este es en cierto modo la víctima de su acto de creación, ya que queda aprisionado por la *physis* [naturaleza] a la cual ha descendido.[39] La imagen del alma del mundo, o de la del hombre primordial, latente en la oscuridad de la materia, expresa la existencia de un centro trascendente a la conciencia, que nosotros, precisamente por su cuaternidad así como por su redondez, entendemos como un símbolo de la totalidad. Más cautamente, podríamos suponer que se trate sólo de una totalidad psíquica (por ejemplo, consciente + inconsciente), aunque la historia del símbolo demuestra que se lo ha utilizado siempre como imagen divina. La psicología, según ya se ha dicho, no está en condiciones de establecer aserciones metafísicas. Sólo puede verificar que la simbólica de la totalidad psíquica coincide con la de la imagen divina, pero nunca demostrar que una imagen divina sea Dios mismo, o que el sí-mismo sustituya a Dios.

Esa coincidencia se muestra con total claridad en la fiesta egipcia de Heb-Sed, de la que Colin Campbell ofrece la siguiente descripción: *. . . the king comes out of an apartment called the sanctuary, then he ascends into a pavilion open at the four sides, with four staircases leading up to it. Carrying the emblems of Osiris, he takes his seat on a throne, and turns to the four cardinal points in succession. . . It is a kind of second enthronement. . . and sometimes the king acts as a priest, making offerings to himself. This last act may be regarded as the climax of the deification of the king.*[40]

En esta psicología tiene su raíz toda realeza, por la cual todo rey es portador del símbolo del *sí*-mismo para cada individuo anónimo del pueblo. Todas sus insignias –corona, manto, cetro, orbe, condecoraciones (= estrellas) etc., lo caracterizan como el *ánthrôpos* cósmico, que

[38] Sección 32 ["Dritte Tat", en Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, pág. 267].

[39] Bousset, *op. cit.* págs. 114 y sigs.

[40] "El rey sale de un recinto, llamado el santuario, luego sube a un pabellón abierto por los cuatro costados, con cuatro escaleras que llevan a él. Portando los emblemas de Osiris, toma asiento sobre un trono y se vuelve sucesivamente a los cuatro puntos cardinales. . . Es una especie de segunda entronización. . . y a veces el rey actúa como sacerdote, presentándose ofrendas a sí mismo. Este último acto puede considerarse como el punto culminante de la deificación del rey", *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III*, pág. 81.

no sólo genera el mundo sino que es el mundo. Es ese *homo maximus* que reencontramos en las especulaciones de Swendeborg. Pero es también el objeto del esfuerzo gnóstico por dar forma visible y adecuado revestimiento conceptual a esa esencia, intuida como fundamento, matriz y principio ordenador de la conciencia. Es, como decían los "frigios" (naasenos) de Hipólito,[41] *hê améristos stigmê* (el punto indiviso), *ho kókkos toû sinápeôs* (el grano de mostaza) que llega a ser el reino de Dios. Este punto es *enyparkhoûsa tôi sômati (presente dentro del cuerpo)*. Pero esto sólo lo saben los *pneumatikoí*, o sea los hombres espirituales (al contrario de los *psykhikói* [psíquicos] y los *hylikói* [materiales]. Es *tò rhêma toû theoû (sermo Dei)*: "la palabra de Dios y la matriz de los eones, potestades e inteligencias, de los dioses, ángeles y espíritus emisarios, de lo que es y lo que no es, de lo generado y lo ingenerado, de lo no-inteligible inteligible, de años, lunas, días, horras. . ." Este punto, "que no es en modo alguno (*hê mêdén oûsa*) y consiste en nada", se convierte en "cierta inaprehensible magnitud (*mégethos tí akatalêptón*)". Hipólito censura a los naasenos que hagan entrar todo, al modo sincretista, en su concepción, pues él, evidentemente, no puede comprender que el "punto" (como *rhêma theoû*) tenga figura humana: en efecto, los naasenos le llaman también el "Atis multiforme" (*polymorphon Attís*), el prematuramente muerto hijo de la Madre, o, como dice el himno citado por Hipólito, *tò katêphès ákousma Rhéas* ("el oscuro rumor de Cibeles"). El himno cita como sinónimos: Adonis, Osiris, Adán, Coribante, Pan, Baco y *poimên leukôn astrôn* (pastor de las blancas estrellas).

Los naasenos concebían a su instancia divina central como *Naás** ("serpiente"), y la caracterizaban como "sustancia húmeda" (*hygrà ousía*), en coincidencia con Tales de Mileto, que consideraba al agua la sustancia primordial. Como del agua de Tales, así toda vida depende de *Naás* (*óphis*), que "contiene en sí, como en el cuerno del unicornio, la belleza de todas las cosas". *Naás* "lo recorre todo, como [el agua, que] fluye del Edén y se divide en cuatro orígenes (*arkhás*)". Dice Hipólito: "y ellos comparan al Edén con el cerebro". Tres de los ríos edénicos son funciones sensoriales (Pishôn, el ojo; Gijón, el oído; Tigris, el olfato); pero el cuarto, el Eufrates, es la boca, "por donde sale la plegaria y entra el alimento". Como cuarta función, le corresponde doble significado, según lo habitual:[42] por una parte, realiza el acto

[41] *Elenchos* V, 9, 5 sigs.
* Hebr. *najásh* [T.]
[42] Véase [Jung,] *Psychologie und Alchemie*, s.v. "Axioma de María".

altamente material del alimento corpóreo, y por otra, "alegra,[43] nutre y configura (*kharaktêrízei*) al hombre espiritual, perfecto (*téleion*)".[44] El "cuarto" es siempre un algo peculiar, ambivalente, un *daimónion*. Un buen ejemplo de ello lo ofrece *Daniel* 3, 24 y sigs., donde a los tres mancebos que están en el fuego del horno se junta un cuarto, que parece "un ser celestial".**

Así también el agua del Eufrates es *tò hyperánô toû stereômatos* ("la de por encima del firmamento"), a la cual el Salvador (*sôtêr*) llama "agua viva" (*hydôr zôn*)"[45] y que posee esa virtud magnética que hemos mencionado antes. Es esa agua prodigiosa de la cual el olivo obtiene el aceite, y la vid el vino, y cada especie lo suyo. "Ese hombre (*ekeînos*) –continúa Hipólito, como si siguiera hablando del agua del cuarto río– no es honorado en el mundo. . ." Se alude con ello al *téleios ánthrôpos* u "hombre perfecto"; pues el agua es este hombre, el *rhêma theoû*, la Palabra enviada por Dios. "Del agua viva elegimos nosotros, los hombres espirituales, lo que no es peculiar (*tó oikefon*)",[46] pues toda criatura que se sumerge en esa agua elige (*eklégousa*) en ella la esencialidad que le es característica, y "de esta agua viene a cada criatura lo que le es propio".[47] El agua, o sea ese Cristo, representa una especie de panspermia, una matriz de todas las posibilidades, de la cual el hombre pneumático elige (*eklégein*) aquello que le es propio, "*suum ossop*",[48] "que acude (*prosérkhesthai*) a él más que (como) el hierro al magneto". Pero tales hombres alcanzan su naturaleza pneumática de tal modo que ella los conduce a través de "la verdadera puerta", que es "el bienaventurado Jesús" (*Iêsoûs ho makários*), y logran así el conocimiento de su propia totalidad, la del "hombre completo". Este hombre, "a quien el mundo no honra", es evidentemente el hombre interior, espiritual, que se hace consciente para aquellos que han entrado a la

[43] *Euphraínei*; juego de palabras con *euphrathês*, "que habla bien".

[44] *Elenchos* V, 9, 15 y sigs.

** El pasaje es 3,25 en el canon hebreo y en el protestante, 3,92 en la Septuaginta, la Vulgata y el canon cristiano tradicional; la frase citada (aram. *bar elohin* = hebr. *ben elohím*, literalm. "hijo de Dios") se traduce diversamente según los sentidos posibles del original; "ángel" es versión usual. [T.]

[45] Con referencia a *Ju.* 4, 10.

[46] *Elenchos*, V, 9, 21.

[47] *Elenchos* V, 9, 19.

[48] Se trata aquí de la integración del sí-mismo, aludida con palabras análogas en el antes mencionado documento bogomilo sobre el diablo como creador del mundo. El pneumático encuentra lo que le es propio (*ídion*).

vida a través de Cristo como por una puerta y han sido iluminados por él. Aquí se cruzan dos imágnees, la de la "puerta estrecha"[49] y la de *Ju.* 14, 6 ("Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie va al Padre sino por mí").[50] Con estas imágenes se representa evidentemente un proceso de integración, como el que caracteriza el proceso de individuación en psicología. Su formulación mezcla constantemente el símbolo del agua con Cristo y a éste con el *ésô ánthrôpos*, el "hombre interior". Esto me parece menos una falta de claridad que una representación psicológicamente correcta, pues Cristo, por una parte, es de hecho, como "Palabra" o "Verbo", el "agua viva", y por otra es igualmente el símbolo del hombre interior o "completo", es decir, del sí-mismo.

El fundamento cósmico es para los naasenos el hombre primordial, Adán. Consideran que el conocimiento del mismo es el comienzo de la perfección (*arkhê teleióseôs gnôsis anthropou*), así como un puente hacia el conocimiento de Dios.[51] Adán es andrógino: de él "proceden el Padre y la Madre",[52] y consta de tres componentes: el racional (*noerón*), el psíquico y el terreno (*khoikón*). Estos "tres descendieron simultáneamente en un hombre, Jesús", y "estos tres hombres hallaron desde sus propias sustancias* a lo que le es propio" (es decir: el racional a lo racional, etcétera). Esta doctrina pone a Jesús en relación con el hombre primordial (Cristo como segundo Adán). Su alma es "tripartita y una" (es decir, una trinidad).[53] Entre los ejemplos de hombres primordiales, el texto cita a Cabiro[54] y a Oannes. Este último tenía un alma capaz de padecer, de modo que "la figura (*plásma*) del hombre grande, bellísimo y perfecto rebajada a condición de esclavo" padeció castigos. El es "al mismo tiempo la oculta y manifiesta naturaleza bienaventurada (*makária physis*) de todo lo devenido y lo que está en devenir", "el reino de los cielos que ha de buscarse en lo interior del

[49] *Mat.* 7, 14: "¡Cuán angosta es la puerta y estrecha la senda que lleva a la vida!"

[50] La conexión de que aquí se trata se encuentra en *Elenchos* V, 9, 4 y sig.

[51] *Elenchos* V, 6, 6: "El conocimiento de Dios es perfección cumplida".

[52] *Apò soû patêr kaí dià sè mêtêr.*

* El texto dice "sabidurías", en alemán fácil errata, corregida por la versión inglesa; el pasaje completo puede verse traducido en García Bazán, *Gnosis*, Bs. As., 1978, pág. 298. [T.]

[53] *Elenchos* V, 6, 6 y sig.

[54] Con el epíteto de *Kallípais* = "con bellos hijos" o "el bello niño" (*Elenchos* V, 7, 4).

hombre (*éntos anthrôpou*)", e incluso "en niños desde siete años",[55] pues los naasenos, dice Hipólito, ponen "la naturaleza procreativa del Todo en la simiente procreadora" (*tên arkhégonon*[56] *physin tôn hólôn. . . en arkhegónôi spérmati*). Para la observación superficial, hay aquí el principio de una "teoría sexual" acerca de la sustancia psíquica subyacente, que nos recuerda propuestas modernas en ese sentido. Sin embargo, no ha de pasarse por alto que en realidad la cosa es al revés: el poder procreativo humano es sólo un caso particular de "la naturaleza procreativa del Todo".[57] "Esto es para ellos (los naasenos) el misterioso (*apórrhêtos*) y místico Lógos" –que, característicamente, es puesto en paralelo con Osiris en la continuación del texto– "y dicen que Osiris es el agua". La esencia (*ousía*) de esa simiente es la causa de todas las cosas; pero no participa de la naturaleza de ellas. Por eso dicen: "Llego a ser lo que quiero y soy lo que soy". Pues el que todo lo mueve es él mismo inmóvil. "Unicamente éste, dicen, es bueno (*agathòn mónon*)".[58] Otro sinónimo aún es el Hermes Cilenio, itifálico. "Pues dicen: Hermes es el Lógos, el manifestador y formador (*dêmioûrgos*) de las cosas producidas, y de las que se producen, y de las futuras". Por eso se lo venera en forma de falo, porque, como el órgano viril, "tiene un impulso (*hormê*) de abajo arriba".

4

No sólo el Lógos gnóstico, sino también el propio Cristo, fue incorporado a un complejo de simbólica sexual, como lo confirma el fragmento de las *Interrogationes maiores Mariae* citado por Epifanio, donde se cuenta que Cristo llevó a esa María a una montaña, allí hizo salir de su propio costado una mujer e inició con ésta una unión sexual: "seminis sui defluxum assumpsisset, indicasse illi, quod oporteat sic facere, ut vivamus".[59] Es comprensible que este crudo simbolismo no

[55] Pues según Hipócrates, un niño de siete años es ya medio padre (*Elenchos* V, 7, 21).

[56] El *Arkhégonos* es el padre ancestral (*loc. cit.*).

[57] "La naturaleza primordial del Todo."

[58] Con referencia expresa a *Mat.* 19, 17: "Uno solo es bueno (Dios)".

[59] "Había recogido el flujo de su semen, (como para) indicarle que así importa hacer para que vivamos", *Panarium* XXVI, cap. VIII. [T.: El pasaje es poco claro; "recoger" (que las editoras alemanas vierten por "recoger, o recibir, en sí" y la trad. ingl., inexplicablemente, por *partake*) es una traducción largamente interpretativa del original

sólo hiera los sentimientos del hombre moderno, sino también debiera parecer chocante al espíritu cristiano entonces (siglos III-IV) moderno; y si además se le asociaba una falsa interpretación concreta, como según toda apariencia fue el caso en ciertas sectas, ese simbolismo no podía sino rechazarse. El texto mismo de esas *Interrogationes* muestra que para el autor no eran desconocidas reacciones así. Dice que María sufrió tal perturbación, que cayó por tierra. Y Cristo le dijo: "¿Por qué dudas, (mujer) de poca fe?" A esto se aplicaría *Ju.* 3, 12: "Si cuando os he dicho cosas terrenas no me creéis, ¿cómo me vais a creer si os dijere cosas celestiales?"; y también *Ju.* 6, 54: "si no comiereis la carne del Hijo del hombre y bebiereis su sangre, no tenéis vida en vosotros".

Este simbolismo podría tener por origen una vivencia visionaria, como aún hoy, en el tratamiento psicológico, aparecen no rara vez con forma semejante. Para el psicoterapeuta no hay en ello nada de tremendo. El contexto mismo muestra ya el camino hacia la interpretación correcta. La imagen expresa un psicologema de no fácil formulación racional, tal como ocurre necesariamente en los sueños cuando una idea más o menos "abstracta" se manifiesta en el nivel mental descendido, propio del estado de dormir. En tales episodios chocantes, que en los sueños no faltan, se trata siempre de un "como si" expresado en imágenes sensoriales que no retroceden ante la extravagancia o la obscenidad. No tienen reparo ante lo chocante, porque no es lo chocante lo que quieren significar. Es como un tartamudeo, en el intento de expresar aquel sentido vislumbrado que fija su interés.[60]

El contexto de la visión, o sea *Ju.* 3, 12, hace manifiesto que la imagen no ha de entenderse en sentido concreto sino simbólico; pues Cristo no habla de cosas terrenas sino de un misterio celeste, o sea espiritual; de algo, pues, que es oculto, no porque haya alguna cosa que se esconda –difícilmente podría prestarse a esa desnuda obscenidad nin-

---

assumere. Las editoras alemanas interpretan además "que así debía *él* hacerlo", con una referencia personal que el original difícilmente permite.]

[60] No puedo sustraerme a la impresión de que los sueños toman ocasionalmente un giro extravagante o farsesco. Tal vez este aspecto haya llevado a Freud a la singular conjetura de que los sueños disimulan o distorsionan por causas supuestamente "morales". Claro que este punto de vista se contradice con el hecho de que, con no menor frecuencia, hacen precisamente lo contrario; por lo cual me adhiero más bien a la idea alquímica de que el Mercurio (el *noûs* inconsciente) sea un burlón. [T.: La versión inglesa remite aquí oportunamente a Jung, *Der Geist Mercurius*, y *Zur Psychologie der Trickster-Figur;* el *trickster*, el "artero" o, mejor, "burlador" o "burlón", es figura muy conocida en antropología, asociada a veces a la función de "héroe cultural".]

guna tendencia al encubrimiento— sino porque su sentido está aún oculto a la conciencia. Esta regla heurística es la que sigue el método moderno de análisis e interpretación de los sueños.[61] Si la aplicamos a la visión, resulta lo siguiente:

1. La *montaña* significa ascensión, en particular el ascenso místico (= espiritual) a la cima, o sea a la cercanía del espíritu y al lugar de la revelación. Este motivo es tan conocido que no hace falta documentarlo.[62]

2. La figura de Cristo ha sido ya ampliamente mostrada como de significación central para la época. En la esfera del gnosticismo cristiano ella representa una explicitación de Dios como *arkhánthrôpos* (hombre primordial = Adán) y con ello una síntesis esencial de la naturaleza humana: "Hombre e Hijo del hombre". Es el *hombre interior*, al cual conduce la vía del conocimiento de sí; el "reino de los cielos dentro de nosotros". Como *Anthrôpos*, corresponde al arquetipo más importante en nuestra experiencia; como "juez de los vivos y los muetos" y "rey de la gloria", corresponde al principio ordenador propio del inconsciente, la cuaternidad, o la "cuadratura del círculo" que se cumple en el *sí-mismo.*[63] Al establecer esto, no ha habido ninguna interpretación forzada; antes bien, mi concepción reposa en la experiencia de que las estructuras mandálicas del sentido y la función tienen un centro inconsciente de la personalidad.[64] La cuaternidad de Cristo, que interviene al considerar esa visión, está documentada por el símbolo de la cruz y por las representaciones de Cristo como *"rex gloriae"* y como año.

3. La *salida de la mujer* del costado de Cristo señala que se concibe a éste como segundo Adán, y el hecho de que él mismo la haga

[61] Esto no vale para el método "psicoanalítico" freudiano, que destruye el contenido manifiesto del sueño reduciéndolo a mera "fachada", porque, fundándose en la psicopatología de la histeria, se supone como motivo de los sueños una incompatibilidad de deseos. El hecho de que el sueño, al igual que la conciencia, reconozca por base impulsos instintivos no tiene nada que ver con el sentido de las figuras oníricas ni con el de los contenidos de conciencia, pues en ambos casos lo esencial es lo que la psique ha hecho con esos impulsos. Lo notable del Partenón no está en que sea de piedra y haya sido construido para orgullo de los atenienses, sino en que es, precisamente, el Partenón.

[62] [Jung,] *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen* [§ 403].

[63] [Jung,] *Zur Psychologie östlicher Meditation* [§§ 942 y sigs.].

[64] [Jung,] *Zur Empirie des Individuationsprozesses.*

salir significa que desempeña el papel del Dios creador de *Gén.* 1.[65] Adán era considerado por diversas tradiciones como andrógino antes de la creación de Eva;[66] también aquí Cristo demuestra su propia androginia de manera drástica.[67] El hombre primordial es generalmente hermafrodita; así, en la tradición védica también produce su mitad femenina y se une con ella. En la alegórica cristiana, la mujer que surge del costado de Cristo significa la *Iglesia* como esposa del Cordero.

La escisión del hombre primordial en varón y mujer expresa un acto de surgimiento de conciencia; se produce una *oposición*, de la cual la posibilidad de conciencia es el resultado. Para la que presencia el milagro, María, la visión significa que se hace visible, es decir, se proyecta, un proceso inconsciente que ocurre en ella. La experiencia enseña que los procesos inconscientes son compensatorios de una determinada actitud consciente. El proceso de escisión que la visión presenta permite, entonces, suponer que viene a compensar un estado consciente de unidad. Tal "unidad" se refiere sin duda, ante todo, a la figura, entonces en el primer plano del interés religioso, del Hombre hecho Dios y *Anthrôpos*. Es –para decirlo con Orígenes– el *"vir unus"*, el "varón singular".[68] La María de la visión está confrontada con esta figura. Supongamos que el receptor de la visión haya sido en realidad mujer –suposición que no carece de fundamento–; entonces ha echado de menos en la masculinidad divinizada de Cristo la femineidad correspondiente. Por eso se le revela: "Soy ambas cosas: varón y mujer". Este psicologema configura aún hoy la concepción católica de la androginia de Cristo, el *virgo de virgine*, lo que es menos una *sententia communis* que una *conclusio*. La iconografía medieval conoce representaciones de Cristo con senos, en correspondencia con *Cant.* 1, 1: *meliora sunt ubera tuo vino.** En Matilde de Magdeburgo el alma

[65] Esto corresponde a su esencia como Lógos y segunda Persona de la Trinidad.

[66] Esta concepción ha sido, naturalmente, rechazada por la Iglesia.

[67] Aquí se combinan tres diferentes significaciones de la figura de Cristo. Tales contaminaciones son características no sólo del pensamiento gnóstico, sino también de la configuración inconsciente de imágenes en general.

[68] San Gregorio Magno, *Expositiones in librum I Regum*. lib. I, cap. I, col. 23: "Pues Cristo, como Dios y hombre, es uno. . . Al decir, pues, uno, se lo muestra como incomparable". La incomparabilidad o unicidad se funda, de acuerdo con la época, en la *excellentia virtutis* (el grado más alto de virtud), pero es significativa de por sí.

* "Pues mejores son tus senos que el vino"; versión de la *Vulgata*, según una variante adoptada por la Septuaginta, pero sin apoyo en el

advierte, al besarla el Señor, que, contra lo esperado, él no tiene barba.[69] Falta, característicamente, el signo de masculinidad. Pues Matilde tuvo una visión, correspondiente a la antes considerada, que planteaba el mismo problema que ésta pero en forma inversa: se vio en un "monte rocoso", sobre el cual estaba sentada la Santa Virgen a la espera de dar a luz al niño divino. Al nacer éste, ella lo abrazó y lo besó tres veces. Como el texto lo hace notar, el monte es alegoría del *spiritualis habitus*, la "actitud espiritual". "Por inspiración divina ella reconoció cómo el Hijo es el tuétano (*medulla*) del corazón paterno." Ese tuétano o núcleo íntimo es "vigorizante, salutífero y dulcísimo"; la "fuerza y suprema dulzura" de Dios nos es dada a través de su Hijo, "el Salvador y fortísimo y dulcísimo consolador"; "pero eso dulcísimo es lo más íntimo del alma" (*medulla vero animae est illud dulcissimum*).[70] Resulta patente que Matilde iguala en el concepto de *medulla* al corazón del Padre, al Hijo y al hombre interior. Psicológicamente visto, eso [*dulcissimum*] corresponde al sí-mismo, indistinguible de la *imago Dei*.

La diferencia entre ambas visiones es significativa: la revelación antigua presenta el nacimiento de Eva en el plano pneumático del segundo Adán, de cuyo costado lo femenino pneumático, el segundo plano de Eva, o sea el alma, surge como en cierto modo la hija de Cristo. Según ya se ha mencionado, la concepción cristiana interpreta el alma como la Iglesia. Ella es la mujer que "circunda al varón"[71] y unge los pies de Jesús. La visión de Matilde continúa el mito sagrado: la hija-novia se ha hecho Madre y da a luz al Padre en la figura del Hijo. Que ahí éste se halla en la más inmediata relación con el sí, resulta del relieve que se da a la cuaternidad de Cristo: tiene "cuádruple voz",[72] su corazón tiene cuatro pulsos,[73] y de su rostro brotan cuatro rayos de luz.[74] En esta imagen habla un nuevo milenio. Reformulando la idea de otro modo, Meister Eckhart dice que Dios nace del alma; y, finalmente, Dios y el sí-mismo coinciden plenamente en los versos del

---

texto hebreo tal como se conserva, donde la lectura es ". . . tus amores. . .". [T.]

69 "El le ofreció sus labios sonrosados para que los besara" (*Liber gratiae spiritualis*, fol. J, IV v°).

70 *Op. cit.*, fol B., II v°.

71 Gregorio Magno, *op. cit.*; cf. *Jer.* 31, 22.

72 *Op. cit.*, fol. A, VII r. La cuaternidad se refiere también a los cuatro Evangelios.

73 *Op. cit.*, fol. B, II v°.

74 *Op. cit.*, fol. B, VII v°.

*Cherubinische Wandersmann.** Los tiempos han cambiado en lo más profundo: la fuerza creadora ya no parece emanar de Dios, el cual, más bien, nace del alma. El mitologema del hijo divino prematuramente muerto asume figura psicológica: signo de su mayor asimilación y realización consciente.

4. Volvamos nuevamente a la visión de las *Interrogationes.* A la producción de la mujer sigue la *cópula.* El *hieròs gámos* en lo alto de la montaña es un motivo predilecto;[75] así también el hermafrodita de los alquimistas en representaciones tempranas, suele morar en una altura. Los alquimistas hablan igualmente de un Adán que siempre lleva a su Eva con él. La *coniunctio* de ambos es un acto incestuoso, pero ya no entre padre e hija, sino, acorde con el cambio de los tiempos, entre hermano y hermana o entre madre e hijo, en correspondencia con el mitologema egipcio de Amon como Ka-mutef, que viene a significar "marido de su madre", o de Mut, que es "madre de su padre e hija de su hijo".[76] La idea de la autogeneración reaparece a menudo en las cosmogonías: el Dios se divide, por ejemplo, en sus mitades masculina y femenina,[77] o se fecunda a sí mismo de una manera que bien pudo haber servido de modelo a la visión de las *Interrogationes*, si cupiera conjeturar alguna dependencia literaria. Así el pasaje pertinente de la cosmogonía heliopolita, en la traducción de Sir Wallis Budge, dice: *I, even I, had union with my clenched hand, I joined myself in an embrace with my shadow, I poured seed into muy mouth, my own, I sent forth issue in the form of Shu, I sent forth moisture in the form of Saith Tefnut*, etc.[78]

Aunque en la visión considerada no se destaca la idea de autofecundación, apenas puede dudarse de que esté muy relacionada con la del autogenerador cosmogónico. Pero la cosmogonía originaria deja lugar aquí a una renovación espiritual. Por eso, la *assumptio seminis* no produce ninguna criatura visible, sino que significa una nutrición de la vida:

* De Angelus Silesius (Johannes Scheffler), siglo XVIII. [T.]

[75] Por ejemplo, el matrimonio sagrado de Zeus y Hera "en lo alto del Gárgaro" (*Ilíada* XIV, 345 y sigs.).

[76] Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, pág. 94.

[77] Según la representación egipcia, Dios es "Padre y Madre" y "se engendra y pare a sí mismo" (*op. cit.*, pág. 97). El Prajápati indio se une carnalmente con la mitad femenina desprendida de él.

[78] "Yo, yo mismo me uní con mi mano cerrada, me junté conmigo en un abrazo con mi sombra, yo vertí simiente en mi boca, la mía propia, yo produje descendencia en la forma de Shu, yo produje humedad en la forma de Saith Tefnut", *The Gods of the Egyptians*, I, págs. 310 y sig.

hína zêsômen, "para que vivamos". Porque, como lo muestra el propio texto, la visión ha de entenderse en el plano "celeste", es decir, espiritual; la *apórrhoia* o *profusio* se refiere a un *lógos spermatikós* o "verbum seminale", que, en lenguaje evangélico, significa un agua viva, un manantial "que mana vida eterna". Toda la visión recuerda mucho a los símbolos alquímicos emparentados. El drástico naturalismo que, en comparación con la reserva del lenguaje eclesiástico, aparece tan desagradable, apunta, por una parte, al desde hace mucho superado modo de representación y expresión de las formas de religión arcaicas, pero, por otra, mira hacia adelante, a una observación de la naturaleza, aunque todavía cruda, que se dispone a asimilar el arquetipo del hombre: tentativa que proseguirá aún en el siglo XVII, cuando un Johannes Kepler reconozca la Trinidad como fundamento de la estructura cósmica, o, en otras palabras, incorpore este arquetipo a la concepción astronómica.[79]

5

Después de esta digresión sobre los sinónimos fálicos del hombre primordial, volvemos a la exposición que hace Hipólito del símbolo central naaseno, y seguimos con la serie de asertos sobre Hermes.

Hermes es un conjurador de muertos (*psykhagôgos*), un guía de las almas (*psykhopómpos*) y un generador de almas (*psykhôn aítios*). Pero las almas fueron "traídas abajo, desde el bienaventurado Hombre de lo alto u Hombre primordial o Adán, a la forma de barro, para que sirvieran al Demiurgo de esta creación, Esaldeo, el Dios ígneo, el cuarto según el número".[80] Esaldeo (*Esaldaîos*) corresponde a Yaldabaoth, el arconte supremo, así como a Saturno.[81] El "cuarto" se refiere a la cuarta Persona enfrentada a la Trinidad, o sea al diablo. El nombre Yaldabaoth significa "hijo del Caos"; también Goethe, apoyándose en la terminología alquímica, llama al diablo adecuadamente, "del Caos asombroso hijo".[82]

Hermes es portador de la aúrea vara mágica.[83] "Él –se dice– hace

[79] Estoy obligado por estas ideas a una conferencia del prof. Wolfgang Pauli sobre las bases arquetípicas de la astronomía kepleriana, pronunciada en nuestro Círculo de Zurich.

[80] *Elenchos* V, 7, 30 y sigs.

[81] Véase Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, págs. 351 y sig.

[82] [*Faust*, I, escena en el estudio, v. 1384.]

[83] Aquí el texto de *Odisea*, XXIV, 2, luego citado.

(con ella) descender el sueño sobre los ojos de los muertos y despierta a los que duermen", lo que los naasenos refieren a *Ef.* 5, 14: "Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo".* Como los alquimistas aplicaron al *lapis philosophorum* la conocida alegoría de Cristo como "piedra angular", así los naasenos la aplicaron a su *Prôtánthrôpos* Adán, es decir, más exactamente, al "hombre interior", que es una piedra o roca (*pétrê*), pues procede de la *pétrê toû Adámantos* (piedra de Adán), *apopeptôkôs apò toû arkhanthrôpou ánothen Adámantos* (caída desde el hombre primordial, el Adán de lo alto).[84] Y, como los alquimistas decían de su *lapis* que era "sine manibus abscissus de monte" ("cortado sin manos de la montaña"),[85] lo mismo decían los naasenos de su "hombre interior", que había sido traído aquí abajo *eis tò plásma tês lêthês* (a la forma del olvido).[86] Según Epifanio, la montaña es el *Arkhánthrôpos* Cristo, del cual ha sido cortada la piedra, o sea el hombre interior; es decir, como interpreta Epifanio, éste ha sido generado "sin simiente humana", como "una piedrecita (que) se convierte en una gran montaña".[87]

Es el Lógos, al cual las almas siguen "con agudos chillidos", como los murciélagos a Hermes en la *Nêkyia.* El las guía hacia el Océano y —con las palabras inmortales de Homero— *par' Eelíoio pylas, kai dêmon oneírôn* (junto a las puertas del Sol y al país de los sueños).[88] "Este (Hermes) es Océano, el origen de dioses y hombres, en la eterna mutación de los tiempos, ora arriba, ora abajo". Del reflujo nacen los hombres, del flujo los dioses. "Esto es, dicen, lo que está escrito: 'Yo he dicho: Dioses sois, e hijos todos vosotros del Altísimo'."[89] Así queda

* ¡Jung traduce! "...Cristo se levantará para ti como luz", entendiendo el (raro) verbo del texto en su probable primer sentido de "salir o levantarse (un astro)". [T.]

84 *Elenchos* V, 7, 36.

85 *Dan.* 2, 34: "Estábasla mirando, hasta que se desgajó una piedra sin que interviniera mano alguna". Se trata de la piedra que destrozó los pies de arcilla de la estatua.

86 Se alude a la letargia, es decir, a un estado de sueño y olvido como el de los muertos. El "hombre interior" está sepultado y aprisionado en el hombre corpóreo. Es el *anima in compedibus* o *in carcere corporis*, en el lenguaje de los alquimistas. La *lêthê* corresponde al concepto moderno de inconsciente.

87 *Ancoratus*, 40.

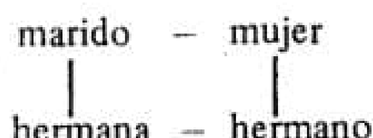
88 [Citado según Hipólito, *Elenchos* V, 7, 37.]

89 Cf. *Salmo* 82 (81), 6 y sigs.: "Yo he dicho: dioses sois, e hijos todos vosotros del Altísimo; sin embargo, moriréis como hombres". A este pasaje refieren *Luc.* 6, 35 y *Ju.* 10, 34.

expreso el parentesco o la identidad entre Dios y el hombre, en la Sagrada Escritura no menos que en las opiniones doctrinales de los naasenos.

6

Los naasenos, como indica Hipólito, derivaban todas las cosas de una tríada, consistente, primero, en "la bienaventurada naturaleza del bienaventurado hombre de lo alto, Adán"; segundo, en la naturaleza mortal del hombre de abajo; y tercero, en la "progenie sin rey [= independiente] (*abasíleutos génea*) "generada de lo alto", a la cual pertenecen "Mariam, la buscada; Iothor,[90] el gran sabio; Sepphorá,[91] la vidente; y Moisés,[92] cuya descendencia no está en Egipto".[93] Estos cuatro personajes forman uno de los llamados *cuaternios matrimoniales*,[94] correspondiente al esquema clásico:



Sinónimos:

madre	–	padre
reina	–	rey
la desconocida	–	el amante lejano
el *anima*	–	el *animus*

Moisés corresponde al hombre, Sepphorá a la mujer; Mariam (Miryam) es la hermana de Moisés, Iothor (Jetró) es el arquetipo del Viejo Sabio y corresponde al padre-*animus*, si el cuaternio es de una mujer. Pero el hecho de que Iothor sea denominado "el gran sabio" significa que se trata del cuaternio de un hombre. En una mujer, el relieve que

[90] *Iothôr* (Septuaginta) = *Yitrô*, Jetró; el rey-sacerdote de Midián, suegro de Moisés.

[91] Tzipporá, la esposa de Moisés.

[92] La restricción subsiguiente alude sin duda a la naturaleza pneumática de lo que proviene de Moisés, ya que, según *Elenchos* V, 7, 41, "Egipto es el cuerpo".

[94] El cuaternio matrimonial es un arquetipo al cual corresponde el matrimonio entre primos cruzados de la cultura primitiva. Una exposición detallada se encuentra en mi libro *Die Psychologie der Uebertragung* [§§ 425 y sigs.].

aquí se da al Sabio recaería sobre Mariam, que tendría el sentido de la Gran Madre. Cierto es que en nuestro cuaternio falta la frecuente relación incestuosa entre hermano y hermana. En cambio, Miryam tiene para Moisés cierta significación materna (cf. *Ex.* 2, 4 ss.). Ella, como profetisa, es una personalidad "mágica" (*Ex.* 15, 20 s.). Cuando Moisés tomó la mujer etíope, Miryam se irritó, y por ello, cubierta de lepra, quedó "blanca como la nieve" (*Núm.* 12, 10). Así, pues, Miryam no es del todo inapropiada para desempeñar el rol del *anima.* La más conocida figura del anima en el *Antiguo Testamento* es la Sulamita, que dice: "Negra soy, pero hermosa".[95] En las *Bodas químicas,** o sea, en la alquimia, la real novia es concubina del rey negro. El negro o el etíope desempeña en general en la alquimia cierto papel como sinónimo del "caput corvi" ("cabeza del cuervo") y de la "nigredo".[96] Y aparece en la *Passio perpetua* como representante del pecaminoso mundo pagano.[97]

La tríada se designa con las tres palabras, quizá onomatopéyicas, Kaulakaú, Saulasaú y Zeesár,[98] siendo el primero el Adán de lo alto, el segundo el hombre de abajo, el mortal, y caracterizado el tercero como "el Jordán que fluye hacia arriba". Jesús es el que hace fluir hacia arriba al Jordán; éste es el flujo ascendente y por lo tanto (según se ha visto antes) el generador de los dioses. "Este es, dicen, el hombre andrógino que está en todos, al que los insapientes llaman el tricorpóreo Gerión (*Géryónês*) (*hôs ek gês rhéonta* «como [si fuera] que 'desde la tierra fluye'»), pero los griegos en general llaman el cuerno celeste de la luna".[99] El texto define la mencionada cuaternidad –que es idéntica a

[95] [*Cant.* 1, 5.]

* De Christian Rosenkreutz (texto alemán del s. XVII); hay una trad. esp. (indirecta), Siete y Media, Barcelona, 1980. [T.]

[96] Cf. [*Jung,*] *Psychologie und Alchemie* [§§ 484].

[97] Véase Marie-Louise von Franz, *Die Passio Perpetua. Versuch einer psychologischen Deutung.*

[98] [*Elenchos* V, 8, 4.] Estas palabras se encuentran en *Is.* 28, 10 y sigs., donde representan lo que dicen aquellos que "con balbucientes labios y extraña lengua" hablan al pueblo. [Jung cita a continuación la trad. de la Biblia de Zurich, que, en coincidencia con la Vulgata y otras, traduce (pues las palabras en cuestión, aunque deformadas en el uso gnóstico, dan, en su contexto, sentido en hebreo, si bien se conviene en admitir que contienen una onomatopeya escarnecedora): *Precepto sobre precepto, precepto sobre precepto, sentencia sobre sentencia, sentencia sobre sentencia*, un poco aquí, un poco allí". T.]

[99] *Elenchos* V, 8, 4.

Zeesár, el Jordán que fluye hacia arriba, el hermafrodita, el tricorpóreo Gerión y el cuerno de la luna–, apoyándose en *Ju.* 1, 3 sig., como el Lógos cosmogónico; y la vida que está en él, como la estirpe (*génea*) de hombres perfectos o completos (*téleioi ánthôpoi*).[100]

Este Lógos o Cuaternidad es la "copa" bebiendo de la cual el rey observa los augurios,[101] o la copa de Anacreonte. La copa lleva, en la exposición de Hipólito, al milagro de Caná, que aludiría al reino de los cielos, pues éste está en nosotros como, evidentemente, el vino en la copa; y ésta se pone en paralelo con los dioses itifálicos de Samotracia y el Hermes cilenio, que representan al hombre primordial, lo mismo que al espiritual renacido (*anagennômenos pneumatikós*). Este último es *katà pánth'homooúsios* (consustancial en todo) con el Hombre primordial, simbolizado por Hermes, etcétera. Por eso habría dicho Cristo que es menester comer su carne y beber su sangre; pues se había hecho consciente de la naturaleza individual de cada uno de sus discípulos, y de que todos ellos "era necesario que llegaran a la propia naturaleza de El".[102]

El sinónimo siguiente es Coribante, que descendió de la coronilla y del cerebro indiferenciado (*akkaraktêriston*) –como, según se ha visto, el Eufrates del Edén– y compenetró todas las cosas. Su imagen existe, irreconocida, "en la figura térrea" (*en tôi plásmati tôi khoikôi*). Es el Dios que habita el flujo de las aguas. Puedo ahorrarme la explicación de este símbolo, pues lo he tratado en detalle en mi libro *Paracelsica.*[103] En lo que se refiere a Coribante mismo, su paralelismo con el *Prôtánthrôpos* se explica por la antigua idea de que los coribantes eran hombres primordiales.[104] El nombre "Coribante" no designa una personalidad, sino al miembro anónimo de una colectividad, como la de los Curetes, los Cabiros o los Dáctilos, etc. Etimológicamente, el nombre se pone en (dudosa) conexión con *koryphê* ("coronilla").[105] "Coribante" parece designar en nuestro texto a un ser concebido como personalidad singular, idéntico al Hermes cilenio, que aquí se presenta como sinónimo de los Cabiros de Samotracia. Con relación a este Hermes, dice el texto: *toûton... Thrâikes... Korybanta kaloûsi*

[100] *Elenchos* V, 8, 5; cf. sobre esto [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§§ 550 y sigs.].

[101] *Gén.* 44, 5.

[102] *Eis tên idían physin eltheîn anánkê.* [*Elenchos* V, 8, 12.]

[103] [*"Paracelsus als geistige Erscheinung"*, §§ 182 y sigs.].

[104] Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s. v. *Kureten*, col. 1608, 45.

[105] *Op. cit.*, col. 1607, 52 [s. v. *Wirbel, vertex*].

(a éste llaman los tracios Coribante).[106] En una publicación anterior,[107] he supuesto que esta inusual personalidad podría ser producto de una contaminación con el Kórybos de la leyenda de Dioniso, pues también aquél parece haber sido de índole fálica, según resulta de un escolio al *De dea syria* de Luciano.[108]

Del medio del "hombre perfecto" fluye el Océano (en el cual, como se ha mencionado antes, habita el Dios). El hombre "perfecto" es, como lo dice Jesús, la "verdadera puerta" por la cual el hombre "perfecto" debe pasar para renacer. Aquí se plantea del modo más agudo el problema de cómo traducir el término *téleios*; pues, deberíamos preguntarnos, ¿cómo es eso de que un "perfecto" necesite aún renovarse por un renacimiento?[109] De la expresión del texto, debería inferirse sólo que el perfecto no lo era tanto que no le fuera posible perfeccionarse aún. Una dificultad semejante encontramos en *Fil.* 3, 12, donde dice san Pablo: "No que. . . ya sea yo perfecto (*teteleiômai*)", mientras que, tres versículos después, escribe: "Cuantos, pues, somos perfectos. . . (*hósopi oûn téleioi. . .*)". El uso gnóstico de *téleios* coincide evidentemente con el de san Pablo. La palabra tiene un sentido sólo aproximado, y quiere significar algo así como *pneumatikós* "(hombre) espiritual",[110] término al cual no se liga ninguna idea de grado de perfección determinado. Nuestro término "perfecto" sólo traduce correctamente el término griego cuando éste se refiere a Dios. Pero, referido a un hombre, que necesita aún de un renacimiento, puede significar a lo sumo "completo", particularmente cuando, como dice nuestro texto, ese hombre "completo" no puede ser salvo (*sôthênai*) si no pasa por aquella puerta.[111]

[106] *Elenchos* V, 8, 13.

[107] [Jung,] *Der Geist Mercurius* [§ 278].

[108] Roscher, *op. cit.*, s. v. *Korybos*, col. 1392, 47, donde se da el texto in extenso. El descenso desde el cerebro podría aludir a la creencia vulgar de que el esperma es impulsado desde arriba a través de la médula espinal hasta los genitales.

[109] Los alquimistas decían, apropiadamente: "El perfecto no se perfecciona".

[110] *Elenchos* V, 8, 22, caracteriza a los *pneumatikoí* como *noeroì téleioi ánthrôpoi* (hombres racionales perfectos), donde se ve que la posesión de un "alma racional" es lo que hace "espiritual" al hombre.

[111] *Elenchos* V, 8, 21. Cramer (*Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität* da como sentido de *téleios*: "completo, perfecto, que nada le falta, que ha alcanzado la meta destinada"; Bauer (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, col. 1344) trae, con respecto a la edad, "maduro, adulto",

El padre del "perfecto" es el Hombre de lo alto "no netamente diferenciado" o "sin cualidades" (*akharaktêristos*), o sea el *Prôtánthrôpos.* El cual, prosigue Hipólito, "es denominado Papa [Attis] por los frigios". Es un pacificador, y apacigua "la lucha de los elementos" (*pólemon tôn stoikheíon*)[112] en el cuerpo humano; aserto que reencontramos literalmente en la alquimia medieval, donde el *filius philosophorum, pacem facit inter inimicos sive elementa.*[113] Ese "Papa" se denomina también *nékys* ("cadáver"), pues está sepultado en el cuerpo como la momia en una tumba. Una representación semejante reaparece en Paracelso. Al comienzo de su tratado *De vita longa* se dice: "Nada, a fe mía, es la vida sino una especie de momia embalsamada, que preserva al cuerpo mortal de los gusanos mortales".[114] El cuerpo vive sólo de esa "momia", por la cual el *peregrinus microcosmus*, "el hombre que viene ambulando como un extranjero" (puesto, como microcosmo, en correspondencia con el macrocosmo) gobierna el cuerpo físico.[115] Sus sinónimos* son *Adech, Archeus, Prototho-*

---

y, con respecto a los misterios, "iniciado"; Lightfoot (*Notes on the Epistles of St. Paul*, pág. 173) dice: "*Téleios* es propiamente aquello cuyas partes están completamente desarrolladas, a diferencia de *holóklêros*, aquello en que no falta ninguna de las partes; 'adulto', en oposición a *népios* 'infantil' o a *paidía* 'infancia' ". *Téleios* es el hombre que ha recibido el *noûs*. Tiene *gnôsis* (conocimiento). Véase sobre esto Guignebert, *Quelques remarques sur la perfection (teleíôsis) et ses voies dans le mystère paulinien*, pág. 419. Weiss (*Das Urchristentum*, pág. 449) explica que precisamente sería "la conciencia de la imperfección y la voluntad de seguir adelante, el signo de la perfección". Remite a Epicteto (*Enchiridion*, 51, 1 y sig.), donde se dice que quien se ha decidido a progresar (*prokóptein*) se llama ya anticipadamente "perfecto".

112 *Elenchos* V, 8, 22, y V, 8, 19 y sig.

113 "Hace la paz entre los enemigos o elementos" (*Tractatus aureus*, pág. 43).

114 Publicado en 1562 por Adam von Bodenstein (ed. Sudhoff III, pág. 249).

115 De la "momia" se dice en *De causis morborum invisibilium, das ist, von den unsichtbaren krankheiten und ihren ursachen*, en la introducción al libro cuarto: "Toda la fuerza de las hierbas, de los árboles, se encuentran en la momia, no sólo las fuerzas crecidas de la tierra, sino (también) del agua, toda propiedad del metal, toda la naturaleza de las marcasitas, toda esencia de las piedras preciosas. ¿Qué he de contar y nombrar todas estas cosas? Están todas en el hombre, ni más ni menos, cuanto fuertes y poderosas en la momia".

* El *sus*, aunque ambiguamente, es claro que refiere al "Papa" gnóstico y a su equivalente la "momia" paracelsiana. [T.]

ma, Ides, Idechtrum etc. Es el *Protoplastus* (primer formado) y, como *Ides*, "la puerta por donde todas las criaturas han sido hechas"[116] (cf. supra la "verdadera puerta"). La "momia" nace junto con el cuerpo y mantiene a éste,[117] aunque no en la medida en que lo hace la momia *supracaelestis*;[118] la cual correspondería al Adán de lo alto, de los naasenos. Del *Ideus* o *Ides*, en efecto, dice Paracelso que en él *alein ein mensch gelegen. . . und ist der protoplastus* [sólo un hombre (está) puesto. . . y es el protoplasto].[119]

La "momia" de Paracelso corresponde, pues, en todos los aspectos, al hombre primordial, que constituye en el hombre mortal el microcosmo y, como tal, participa de todas las potencias macrocósmicas. Como en Paracelso intervienen a menudo influjos cabalísticos, no estaría de más recordar a este respecto la figura del Metatrôn de la Cábala. En el *Zôhar* se designa al Mesías como "columna del medio" (es decir, del árbol sefirótico), y se dice de ella: "La columna del medio es Metatrôn, cuyo nombre es como el del Señor. Está hecho y constituido a su imagen y semejanza y abarca en sí todos los grados de lo alto a lo bajo y de lo bajo a lo alto y (los) contiene juntos en el medio".[120]

El muerto, continúa Hipólito, resucitará al pasar "la puerta del cielo". En camino a Mesopotamia, vio Jacob esta puerta: "Pero la Mesopotamia, dicen ellos, es la corriente del gran Océano que fluye del medio del Hombre perfecto".[121] Esta es la puerta de la que dijo Jacob: "¡Cuán terrible es este sitio! ¡No es ésta sino casa de Dios y puerta del cielo!"[122] La corriente que fluye del Hombre primordial (= puerta del cielo) se interpreta aquí como el flujo del Océano y éste, como hemos visto, tiene la facultad de generar dioses. Además, este pasaje refiere presumiblemente a *Ju.* 7, 38 o a una fuente apócrifa común. El pasaje de *Juan:* "Quien cree en mí, como dijo la Escritura, manarán

116 *Argumentum in primum librum anatomiae idechtri* (Sudhoff, III, pág. 462).

117 La momia, correspondientemente, es también un alexifármaco. (*De Mumia libellus*, Sudhoff I/3, pág. 375).

118 *De vita longa, liber quartus, caput septimum* (Sudhoff, I/3, pág. 284).

119 *Anatomiae liber primus, tractatus primus* (Sudhoff I/3, pág. 462).

120 *Zôhar*, fol. 91, col. 368, cit. en Schoettgen, *Horae hebraicae et talmudicae*, II, pág. 16.

121 *Elenchos* V, 8, 20 y sig.

122 *Gén.* 28, 17.

de sus entrañas ríos de agua viva", remite a un texto no bíblico, que al autor empero le parecía pertenecer a la Escritura. En quien bebe de esa agua brota una fuente que vierte sus aguas en la vida eterna, dice Orígenes.[123] Esa agua es, como las "aguas superiores", el *aqua doctrinae*, los *flumina de ventre Christi* [ríos del vientre de Cristo], y la vida divina, en oposición a las "aguas inferiores", el "agua del abismo", en la cual, se dice, están las tinieblas y donde habitan el Príncipe de este mundo y el Dragón maligno y sus ángeles.[124] El flujo de las aguas es el "Salvador" mismo.[125] Cristo es el flujo que se derrama, por los cuatro Evangelios, en el mundo, como los ríos del Paraíso.[126] Deliberadamente aludo aquí con cierto detalle a la alegórica eclesiástica, para que el lector vea cómo el simbolismo gnóstico se compenetra con el lenguaje de la Iglesia y cómo, por otra parte, especialmente en Orígenes, la amplificación y la interpretación no tienen menos en común con las concepciones gnósticas. Para Orígenes, como para muchos de sus coetáneos y de los posteriores, es corriente la idea de la correspondencia cósmica propia del hombre interior (*spiritualis homo noster*): en la primera *Homilia in Genesim* dice que Dios hizo primero el cielo, que es el conjunto de la sustancia espiritual (*omnis spiritualis substantia*). Esta corresponde "a nuestro entendimiento, que es espiritual él mismo, es decir, nuestro hombre interior, que ve y reconoce a Dios".[127]

Estos ejemplos de paralelismo entre las concepciones cristianas y las representaciones, en parte paganas, del gnosticismo, pueden bastar

[123] "Y veais el pozo de la visión y percibais (salir) de él el agua viva, que se hará en vosotros fuente de agua que brotará en vida eterna", XI, 3 [col. 224].

[124] *Op. cit.*, I, 2 [col. 148].

[125] "Pues esos paraísos sobre los ríos son semejantes y afines a ese paraíso en que está el árbol de vida. Pues por los ríos podemos entender o bien las escrituras evangélicas, o las ayudas de los ángeles, o de las virtudes celestes, a esa clase de almas; pues por aquéllas son regadas e inundadas, y nutridas en toda ciencia y conocimiento de las cosas celestiales; aunque nuestro Salvador es el río que alegra la ciudad de Dios, y el Espíritu Santo no sólo es ese mismo río, sino que, de aquellos a quienes ha sido dado, les salen ríos del vientre" (*In Numeros hom.* XVII, 4 [col. 707 y sig.].

[126] Véase la valiosa recopilación de la alegórica patrística en Hugo Rahner, *Flumina de ventre Christi*, págs. 269 y sigs. La referencia mencionada se encuentra en pág. 370, y procede del *Comentario a Daniel* (I, 17) de san Hipólito.

[127] "Y precisamente ese primer cielo, que hemos llamado espiritual, es nuestra mente, que es ella misma espíritu, es decir, es nuestro hombre interior espiritual, que ve y reconoce a Dios" (*In Genesim hom.* I, 2 [col. 147].

para dar al lector una imagen del ambiente espiritual reinante en los dos primeros siglos de nuestra era, y mostrarle a la vez cuán íntima es la relación entre las doctrinas religiosas de la época y los hechos psicológicos.

7

Volvemos al elenco de sinónimos que encontramos en Hipólito. El Hombre primordial en su latencia –como podría interpretarse el *akharaktêristos*– se denomina Aipólos, "no porque pastoree cabras y carneros", sino porque es *aeipólos*, el poló que hace girar el cosmos.[128] Recordaré la concepción alquímica paralela del mercurio que se encuentra en el polo Norte. Concurrentemente, los naasenos llaman a Aipólos también Proteo, según las palabras de la *Odisea* (IV, 384 ss.): "Este sitio frecuenta un anciano veraz de las aguas, / inmortal, el egipcio Proteo. . ."[129] Hasta aquí cita Hipólito; Homero continúa: ". . . él todas conoce / las honduras del mar y es servidor de Neptuno".[130] Proteo es una evidente personificación del inconsciente:[131] es difícil "capturar al anciano divino, / tal que, previendo, no escape. . .". Hay que atraparlo con rapidez y sin contemplaciones para obligarlo a hablar. Vive en el mar, pero sale, anfibio, en la sagrada hora meridiana, a la playa desierta, para dormir entre las focas. Estas son de sangre caliente, es decir, representan contenidos inconscientes capaces, en ciertos momentos, de surgir espontáneamente al ámbito de aire y luz de la conciencia. El héroe errabundo aprende de labios de Proteo el camino y las condiciones que le posibilitarán el retorno al hogar, y así el anciano de las aguas se muestra como psicopompo.[132] *Ou piprásketai* [no se deja comprar], dice de él Hipólito, lo que se traduciría mejor por la frase coloquial francesa *il ne se laisse pas rouler*; "sino

[128] *Elenchos* V, 8, 34. Se trata de un juego de palabras entre *aipólos* (de *aigopólos* = cabrero) y *aeipólos*, de *aeì polein* = girar siempre; de donde *pólos* = eje terrestre; polo.

[129] *Pôleitaí tis deûro gérôn hálios nêmertês, / athánatos, Prôteús Aigyptios* [cit. en *Elenchos* V, 8, 35].

[130] *Odisea* IV, 384 y sigs.

[131] Tiene en sí algo del antes mencionado carácter del "burlón".

[132] El papel de Proteo tiene mucho en común con el de Hermes: ante todo el don de videncia y luego la capacidad de transformación. En el *Fausto* (II, bahías rocosas del mar Egeo) es precisamente el que aconseja al homúnculo cómo y dónde comenzar.

–sigue el texto– gira enseguida sobre sí mismo y se transforma (*periérkhetai*)". Se comporta, pues, como una imagen giratoria imposible de aprehender. Lo que él dice es *nêmertés*, "veraz", "infalible". Es un vaticinador "verídico". No sin razón, pues, sostienen los naasenos que "el conocimiento del hombre perfecto es en extremo profundo y difícil de aprehender".

En lo que sigue se compara a Proteo con la espiga verde de los misterios eleusinos. Vale para él la invocación mistérica: "La Señora ha dado a luz al doncel sagrado, Brimó a Brimón", o sea "la Fuerte al Fuerte".[133] Una contraparte "inferior" de la iniciación de Eleusis sería el camino oscuro de Proserpina (raptada por el dios de los infiernos), que conduce "al bosque suscitador de las ansias de amor de Afrodita venerada". En esta vía inferior "han de mantenerse los hombres" para ser iniciados "en los grandes y celestes" misterios.[134] Pues este misterio es "la puerta del cielo" y "la casa de Dios (*ho oîkos theoû*), donde habita sólo el Dios bueno", y está destinado sólo a los hombres espirituales. Estos deben arrojar sus vestiduras y convertirse en los desposados (*nymphíoi*), "despojados de su virilidad por medio del

[133] [*Elenchos* V, 8, 40 y sigs.; cf. Jung, *Symbole der Wandlung*, § 530, n. 79.]

[134] Al visitar la antigua pagoda de Turukalukundram, en India meridional, un pá*n*dit local me explicó que los antiguos templos estaban a propósito cubiertos externamente de arriba abajo con figuras obscenas, para recordar a la gente común la sexualidad; que, en efecto, el espíritu es un gran peligro, pues Yama (el dios de los muertos) se llevaría enseguida a esa gente (es decir, a los imperfectos) si quisieran tomar inmediatamente el camino espiritual. Las representaciones eróticas estarían para recordar a la gente su *dharma* (ley), que les impone el cumplimiento de su existencia común. Sólo cuando hayan cumplido ese *dharma* pueden acceder al camino del espíritu. Las obscenidades se propondrían despertar la curiosidad erótica de los visitantes, para que no olviden su *dharma*, pues, si no, no lo cumplirían. Sólo un capacitado por su *karman* (el destino resultante de sus obras anteriores) y destinado al espíritu puede pasar por alto esa advertencia sin peligro, pues ella nada significa para él. Por este motivo también estarían a la entrada del templo las dos seductoras, destinadas a atraer a la gente al cumplimiento de su *dharma*, pues sólo así puede el hombre común llegar a un mayor desarrollo espiritual. Como el templo representa todo el cosmos, en él estarían figuradas todas las actividades humanas, y, como los seres humanos pensarían siempre en la sexualidad, la mayor parte de las figuras del templo serían de naturaleza erótica. Por eso también la presencia del *lingam* (falo) en la cavidad sagrada del *ádyton* (*sanctasanctorum*), el *gárbhagrha* ("casa del útero"). Ese pá*n*dit era un tántrico ("escolástico": *tantra* = "texto").

espíritu virginal";[135] con alusión a *Apoc.* 14, 4: "... *virgines enim sunt. Hi sequuntur Agnum quocumque abierit*" ("... como vírgenes que son. Estos siguen al Cordero dondequiera que va").[136]

8

Entre los símbolos objetivos del sí-mismo, he mencionado más arriba la *améristos stigmê*, el "punto indivisible", de los naasenos. Esta noción coincide con la Mónada y el Hijo del hombre de que habla Monoimo. Dice Hipólito: "[Monoimo] es de opinión que existen hombres tales como lo que el poeta [dice] del Océano al expresarse así: 'Océano, de las deidades origen y origen del hombre.'[137] Expresando esto con otras palabras, dice él que el Hombre es el Todo, el principio del universo (*tôn hólôn*), ingenerado, incorruptible, eterno, y el hijo del mencionado Hombre es generado y capaz de padecer, producido fuera del tiempo (*akhrónôs*), indeliberadamente (*aboulêtôs*), no predeterminadamente (*aprooristôs*)... Este Hombre es *una* Mónada, no compuesta, indivisible, [y sin embargo] compuesta, divisible, que todo lo ama y con todo está en paz y con todo en guerra, en todas partes en guerra consigo misma (*pántâi prós hêautên polémios*), desemejante y semejante [a sí misma], a la vez una armonía musical que todo lo contiene en sí, ...que hace todo visible, al generarlo todo. Ella misma es la Madre, ella misma el Padre, los dos nombres inmortales. El emblema del hombre perfecto, dice Monoimo, es el rasgo único del iota.[138] Este rasgo es la Mónada no compuesta, simple, sin mezcla, que tiene totalmente de

[135] [*Elenchos* V, 8, 44.] Un prototipo al respecto es Atis emasculado y el sacerdote de Eleusis que celebraba el *hieròs gámos*, al cual se hacía impotente por medio de una poción de cicuta.

[136] Cf. sobre esto *Mat.* 5, 8: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios".

[137] Condensación de *Ilíada* XIV, 200 y sig., y 246: "Voy, pues, a ver el confín de la Tierra nutricia y el Océano, origen de todos los dioses, y a Tetis, la madre"; "del Océano, el cual ha dado a todos origen".

[138] El rasgo del iota (*tên mían keraían* [el trazo uno], como el más pequeño signo gráfico del griego, corresponde al punto (inexistente en griego) de nuestra *i*. Cf. *Luc.* 16, 17: "Pero más fácil es que pasen el Cielo y la Tierra que no que caiga una sola tilde de la ley". Igualmente *Mat.* 5, 18. Aquí podría estar el origen del simbolismo de la iota, como lo indica Ireneo (*Adv. haer.* I, 3, 2).

(la)* nada su composición, y empero es compuesta, multiforme, multipartida, multidivisa. Ese (rasgo) uno, indiviso, es ese rasgo único del iota, de muchos rostros (*polyprósôpos*), de mil ojos y mil nombres. Esta es la imagen de ese hombre perfecto e invisible. . . El Hijo del Hombre es el solo iod, el rasgo (*keraía*) único que fluye desde arriba, pleno, llenándolo todo y conteniendo en sí todo lo que tiene el Hombre, [que es] el Padre del Hijo del Hombre".[139]

Esta representación paradójica de la mónada de Monoimo describe la naturaleza psicológica del sí-mismo, tal como la concibe un pensador del siglo II por influjo del mensaje cristiano.

Una concepción paralela se encuentra, poco posteriormente, en Plotino (ca. 205-270). Dice en sus *Enéadas*: "Ahora bien; si un alma se conoce en algún momento, sabe que su movimiento natural no es una línea recta, salvo que hubiere experimentado un desvío, sino que describe un movimiento circular en torno de un principio interno, alrededor de un centro. Pero el centro es aquello de donde procede el círculo. El alma, pues, se moverá en torno de su centro, es decir, en torno del principio del cual procede; allí se mantendrá; se moverá hacia él, como todas las almas deberían hacerlo. Pero sólo las almas de los dioses se mueven hacia él, y por eso son dioses; pero lo que le está lejos es el hombre sin unidad y animal."[140]

En esta concepción, el punto es el centro de un círculo que en cierto modo se crea por la circumambulación del alma. Pero el punto es "el centro de todas las cosas", una imagen de Dios. Esta es la concepción que aún hoy subtiende los símbolos oníricos en forma de mandala.[141]

Un sentido análogo al de la mónada tiene también la representa-

* El artículo, presente en Jung, ausente en la versión inglesa (de Legge) marca dos diferentes interpretaciones del texto. [T.]

139 *Elenchos* VIII, 12, 4 y sigs. Todo el pasaje es una paráfrasis gnóstica de *Ju.* 1, y a la vez una significativa representación del "sí-mismo" psicológico. Una relación análoga a la del iod con el sí-mismo tiene en la Cábala la letra hebrea yod con el *lapis philosophorum*. El hombre primordial, Adán, está significado por la curva superior izquierda del yod (*Sha'arê Qᵉdushshá*, III, I).

140 *Enéadas* VI, 9, 8. [T.: se traduce aquí la versión, aparentemente propia, que da Jung, divergente en detalles, y sobre todo en la frase final, de las habituales: para versiones españolas, véase la Bibliografía.]

141 El material empírico pertinente se encuentra en el volumen VII de mis *Psychologischen Abhandlungen: Gestaltungen des Unbewussten* [= *Zur Empirie des Individuationsprozesses* y *Ueber Mandalasymbolik*].

ción, corriente entre los gnósticos, del *spinthêr*, la "chispa".[142] Corresponde a la "scintilla vitae" o el *Seelenfüklein* [chispita del alma] de Meister Eckhart,[143] con que ya nos hemos encontrado en la doctrina de Saturnino.[144] Igualmente Heráclito, "el físico", habría concebido el alma como "scintillla stellaris essentiae" ["una chispa de esencia estelar"].[145] Hipólito, hablando de la doctrina de los setianos, menciona que la Tiniebla, de modo inteligente mantenía "en servidumbre. . . el resplandor y la chispa de la luz",[146] y que esta "diminuta chispa" estaba finamente "mezclada"[147] abajo, en las aguas tenebrosas.[148] De modo semejante, Simón el Mago enseñaba que en el semen y en la leche se encuentra una chispa muy pequeña que desarrolla una fuerza[149] ilimitada e inmutable.[150]

[142] Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, pág. 321) dice: ". . . que los hombres, o por lo menos algunos hombres, traen consigo desde el comienzo un elemento más alto, procedente del mundo de la luz (el *spinthér*), el cual los capacita para elevarse por sobre el mundo de los Siete al mundo de la Luz, el del Padre desconocido y de la Madre celeste".

[143] Meerpohl, *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein*.

[144] Ireneo, *Adv. haer.*, I, 24. Los *pneumatikoí (spiritales)* contienen una partícula del Pleroma (II, 29). Cf. la doctrina de Saturnilo en Hipólito (*Elenchos* VIII, 28, 3).

[145] Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis*, XIV, 19.

[146] *Elenchos* V, 19, 7: *hína ékhê tòn spinthêra douleúonta.*

[147] Esta representación reaparece en la alquimia en muchas variantes. Cf. Maier, *Symbola aureae mensae*, pág. 380, y *Scrutinium chymicum*, Emblema XXI; "El rey que nada en el mar, clamando en voz alta: quien me capture tendrá un grande premio"; y cf. también *Aurora consurgens*, I, VI, Parábola prima: "Porque la tempestad me ha sumergido. . . por ende me he fatigado noche tras noche, clamando, y mi garganta ha enronquecido: ¿Quién es el hombre que vive y sabe y comprende y arranca mi alma de manos del infierno?", págs. 49 y 51; en Marie Louise von Franz, *Mysterium coniunctionis*, III.

[148] *Elenchos* V, 21, 2: *tòn spinthêra tòn elákhiston en toîs skoteinoîs hydasi kátô katamemíkhthai leptôs.*

[149] Cf. sobre esto la visión que relata Francis G. Wickes (*Von der inneren Welt des Menschen*, pág. 274): se trata de una típica simbólica de individuación: "Entonces vi una figura humana pendiente del fuste, que parecía abrigar en sí toda la soledad de los mundos y los espacios. Solo, y sin esperanza de nada, pendía ese Uno ahí y miraba abajo, al vacío. Largamente miró ese Uno, recogió en sí mismo toda soledad. Entonces, en lo más profundo de la insondable oscuridad, nació una chispa infinitamente pequeña. Lentamente se levantó de la profundidad sin fondo, y, al ascender, se hizo cada vez más grande, hasta que se convirtió en una estrella. Y la estrella pendía en el espacio, exactamente

El símbolo del punto llega hasta la alquimia, donde representa la "sustancia arcana"; así, en Michael Maier el punto significa "la pureza u homogeneidad de la esencia".[151] En la yema de huevo, es el *punctum solis* [punto solar] lo que se convierte en polluelo.[152] En Heinrich Khunrath representa la sabiduría, en forma del llamado "punto de sal",[153] y en Maier el oro.[154] Para el escoliasta del *Tractatus aureus*, es el centro, el *circulus exiguus* [círculo mínimo] y el mediador que concilia los elementos enemigos y transforma "la figura angular de la cuadratura, por persistente rotación, en una figura circular semejante a sí mismo".[155] En Dorn el *punctulum vix intelligible* [puntito apenas inteligible] es el punto origen de la Creación.[156] Igualmente dice John Dee que todas las cosas han tenido comienzo sobre la base del punto y de la mónada.[157] Dios mismo es a la vez el punto central y la periferia. En Mylius el punto es el "ave de Hermes".[158] En el *Novum lumen* el punto es espíritu y fuego, la vida de la "sustancia arcana", al igual que el *spinthêr*.[159] Esta concepción del punto es más o menos paralela a la de los gnósticos.

No es difícil ver por estas indicaciones cómo Cristo fue asimilado a través de símbolos que valen también para el reino de Dios, por ejemplo el del grano de mostaza, el tesoro escondido o la perla precio-

---

frente a la figura, y la blanca luz fluía a raudales sobre ese Uno, el Solitario". Invirtiendo la imagen, Zoroastro debe haber atraído chispas de una estrella, que lo quemaron (según Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pág. 146).

150 *Elenchos* VI, 17, 1.

151 *De circulo physico quadrato*, pág. 27.

152 O *punctus solis* (punto solar). "Por lo tanto, en el huevo hay cuatro cosas: tierra, agua, aire y fuego; el punto (solar) que surge, aparte de esos cuatro, en medio de la yema, es el polluelo" (*Turba philosophorum*, Sermo IV, [pág. 112]). Ruska (*Turba philosophorum*, pág. 51) pone *saliens* en vez de *solis*, o sea, "el punto que surge" en vez de "el punto solar", opinando que todos los manuscritos han repetido el mismo error de copia. No estoy tan seguro de ello.

153 *Von Hylealischen Chaos*, pág. 194.

154 *De circulo physico quadrato*, pág. 27.

155 *Theatrum chemicum* (1613), IV, pág. 691.

156 *Ib.* (1602), I, pág. 382.

157 *Monas hieroglyphica* (1ª ed. 1564), en *Theatr. chem.* (1602) II, pág. 218.

158 *Philosophia reformata*, pág. 131.

159 *Mus. herm.*, pág. 559.

sa. El y su reino son sinónimos. Naturalmente, siempre y constantemente se ha protestado contra esta disolución de la personalidad de Cristo, pero pasándose por alto que ella representa la asimilación e integración de Cristo en el alma del hombre.[160] El resultado aparece en el surgimiento de la personalidad humana y en el desarrollo de la conciencia. Estas adquisiciones específicas están por eso mismo ahora, en la era anticristiana, severamente amenazadas, no sólo por los espejismos sociopolíticos, sino en primer lugar y sobre todo por la *hybris* racionalista, que corta la conciencia de sus raíces trascendentes y le pone fines inmanentes por delante.

[160] Quisiera citar aquí una opinión teológica: "Jesús es una síntesis y un crecimiento, y la forma resultante es tal que cuenta de cien fuerzas que concurrieron a constituirla. Pero lo interesante es que el proceso no terminó al cerrarse el canon. Jesús sigue haciéndose." (Roberts, *Jesus or Christ? A Reply*, pág. 124).

Capítulo XIV

ESTRUCTURA Y DINAMICA DEL SI-MISMO

1

Los ejemplos antes presentados pueden ser suficientes para mostrar la progresiva asunción y amplificación del arquetipo subyacente a la conciencia del yo. No quiero aumentar superfluamente su número, sino más bien tratar de sintetizarlos de tal manera que resulte una imagen sinóptica. De diversas indicaciones de Hipólito resulta indudable que muchos gnósticos no eran sino *psicólogos*. Por ejemplo, menciona que según los gnósticos "el alma es muy difícil de descubrir y ardua de comprender",[1] y que igualmente arduo es el conocimiento del hombre "perfecto". "Pues el principio de la perfección (*teleíôsis*) es el conocimiento del hombre, pero el conocimiento de Dios es la perfección acabada (*apartisménê teleíôsis*)". Clemente de Alejandría, en el *Paedagogus* (III, I), dice: "Es, pues, según parece, la máxima doctrina el conocerse a sí mismo. Pues si un hombre se conoce a sí, reconocerá a Dios". Monoimo, en su carta a Teofrasto, dice: "Búscale desde ti mismo (*apò heautoû*) y aprende quién es Aquél que se apropia de todo en ti, diciendo:* mi Dios, mi espíritu, mi entendimiento, mi alma, mi cuerpo, y aprende de dónde el afligirse y el alegrarse y el amor y el aborrecimiento y el velar sin querer, y el adormecerse sin querer, y el irritarse sin querer, y el enamorarse sin querer, y cuando tú, dicen, esto

[1] *Elenchos* V, 7, 8.

* El sujeto de este gerundio se ha dejado ambiguo en la traducción, como lo es en el texto original: así lo deja la versión inglesa (Legge), mientras que Jung lo interpreta como idéntico a "Aquél". [T.]

cuidadosamente investigues, los encontrarás en ti mismo, como el Uno y lo Múltiple, análogo a ese punto (*keraía*), por cuanto desde ti mismo (*aph'heautoû*) encuentras el paso y la salida".[2]

Al leer esto, uno no puede menos de recordar las concepciones hindúes del sí-mismo como *Brahman y Âtman*, por ejemplo, en la *Kena-Upanishad:*[3]

1. ¿Por el querer de quién dirigida la mente aprehende?
   ¿Impulsado por quién se proyecta primero el soplo de vida?
   ¿Por el querer de quién se habla este hablar; y qué dios
   al oído y el ojo da impulso?
2. El oído del oído, y la mente de la mente,
   y el hablar, pues, del hablar;. . .
5. Eso, que el hablar no dice,
   por lo que es dicho el hablar;. . .
6. Eso, que el pensar no piensa,
   mas, dicen, piensa el pensar,.
   ése, sábelo, es el *Brahman*. . .

En forma indirecta, Yajñavalkya lo define en la *Brhadârayaka-Úpanishad:*[4]

"Aquel que habita en todo ser, diferente de todos los seres; aquel que todos los seres desconocen, cuyo cuerpo todos los seres son, que a todos los seres gobierna de adentro; él es tu *Âtman*, el regente interior, el inmortal.

No hay fuera de él quien vea, no hay fuera de él quien oiga, no hay fuera de él quien entienda, no hay fuera de él quien conozca. El es tu *Âtman*, el regente interior, el inmortal. Otra cosa que no él, es dolor."

En Monoimo, apellidado "el árabe", no es imposible que haya influjo indio. En todo caso, sus manifestaciones son significativas en cuanto muestran que ya en el siglo II[5] se entendía al yo como representante de una totalidad más abarcadora, y aun del sí-mismo; idea que no es corriente ni aun entre los psicólogos de hoy. Como en la India, también en el Cercano Oriente tal clase de comprensión representa el resultado de una intensa observación introspectiva, que no puede ser

[2] *Elenchos* VIII, 15, 1 y sigs.

[3] *Kena-Upanishad*, I. [Jung cita la trad. de Deussen, *Sechzig Upanisahd's des Veda*: aquí se da una versión que trata de conciliar esa trad., la de Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, utilizada por la edición inglesa, y el máximo ajuste al original; lo mismo vale para el texto que sigue. T.].

[4] *Brhadârayaka-Upanishad*, III, 7; 15 y 23.

[5] San Hipólito vivió alrededor del 230; Monoimo debe, pues, situarse antes.

sino psicológica. La gnosis es indudablemente un conocimiento psicológico cuyos contenidos provenían del inconsciente. Los gnósticos llegaron a él por una concentración de la atención sobre el llamado "factor subjetivo",[6] que, empíricamente, consiste en el efecto demostrable del inconsciente colectivo sobre la conciencia. Así se explica el asombroso paralelismo entre la simbólica gnóstica y los resultados de la psicología del inconsciente.

Quisiera ilustrar esta coincidencia resumiendo los símbolos que he presentado antes. Con este fin, debemos ante todo traer a la vista aquellos hechos que han llevado a la psicología a suponer de modo general un arquetipo de la totalidad o del sí-mismo: son ante todo *sueños* y *visiones*, y en segundo lugar productos de la *imaginación activa*, en que aparecen los símbolos de la totalidad. Son de mencionar principalmente figuras geométricas, que contienen los elementos del círculo y del cuadrado,[7] o sea, por una parte, formas circulares o esféricas, que pueden aparecer como puramente geométricas o como figurativas de objetos; y por otra, figuras cuadrangulares, cuadripartitas o cruciformes. También puede tratarse de cuatro objetos o personas que estén en relación mutua por la ordenación o el sentido. La misma significación tiene el ocho, como duplo del cuatro. Una variante particular del motivo de la cuaternidad es el problema del tres más uno. El doce (3 x 4) parece pertenecer a la misma familia como solución del problema mencionado, o como símbolo de totalidad (el año, el Zodíaco). La tríada puede valer como totalidad relativa, pues por lo general representa o bien una totalidad espiritual (o conceptual), como la Trinidad,[8] o bien una totalidad de orden instintivo (o ctónica), como en el caso de la naturaleza triádica de los dioses infernales (la llamada "tríada inferior"). Pero psicológicamente la tríada, cuando según el contexto ha de ser referida al sí-mismo, debe entenderse como una cuaternidad defectiva o como un estado de transición a la cuaternidad.[9] Empíricamente, una tríada tiene como complemento una tríada opuesta. El complemento de la cuaternidad es la unidad.[10]

[6] [Jung,] *Psychologische Typen* [3. El tipo introvertido, *a*. La actitud general de la conciencia].

[7] El círculo como figura "perfecta" y la cuaternidad como mínimo número que divide al círculo en secciones, tienen carácter de totalidad.

[8] [Jung, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, §§ 182 y sigs.]

[9] Cf. sobre este punto mi contribución *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*.

[10] El cinco corresponde a la indistinción entre cuaternidad y unidad.

Del motivo del círculo y la cuaternidad deriva el símbolo del cristal, con su configuración geométrica, y por lo tanto el de la piedra prodigiosa. De éstos, la formación analógica lleva a la ciudad, el castillo, la iglesia,[11] la casa, el recinto[12] y el recipiente.[13] Otra variante es la rueda. El primer grupo de motivos acentúa la inclusión del yo en el más amplio ámbito del sí-mismo; el de la rueda acentúa la rotación, que aparece también como circumambulación ritual; lo que, psicológicamente, tiene el sentido de concentración y quehacer con respecto a una medialidad, que se concibe como centro de un círculo y por lo tanto se formula como punto. De aquí resulta sin más la relación con el polo celeste y con la cúpula del cielo que gira en torno de él adornada de estrellas. En paralelo con ello está el horóscopo como *rota nativitatis* [rueda del nacimiento].

La imagen de la casa, el recinto o el recipiente deriva en la del contenido: el *habitante* de la ciudad y de la casa, o el *agua* que el recipiente contiene. El primero de estos símbolos se refiere nuevamente a la cuaternidad, y al cinco como unidad del cuatro. El segundo aparece, en la experiencia moderna, como el agua azul que refleja al cielo; como lago; como los cuatro ríos (por ejemplo, Suiza como corazón de Europa, con el Rin, el Ticino, el Ródano y el Inn; o el Paraíso con los ríos Pishón, Gijôn, Jiddéqel y Eufrates); como agua salutífera o consagrada; etcétera. A menudo el agua aparece en pareja con el fuego, o unida con él como agua ígnea (vino).

El habitante del espacio cuadrangular lleva a la figura humana, que, junto con las representaciones geométricas y aritméticas, es el símbolo más frecuente del sí-mismo: aparece como un dios o un ser humano de rasgos divinos, un príncipe, un sacerdote, un gran hombre, una figura histórica, un abuelo, un padre amado, un modelo admirado, el exitoso hermano mayor; en suma, como una figura que supera a la personalidad del yo del soñador. (La psicología femenina tiene las figuras femeninas correspondientes.)

Como el círculo se opone al cuadrado, así se opone la cuaternidad al tres más uno, y así también la positiva, bella, buena, venerable y amable figura humana se opone a la negativa, fea, maligna, despreciable y temible contrafigura demoníaca. Al igual que todos los arquetipos, el sí-mismo tiene carácter paradójico, antinómico. Es varón y

[11] Cf. la construcción de la Iglesia con los individuos como sus piedras, en *El Pastor de Hermás.*

[12] Wilhelm y Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (ed. 1929, pág. 112).

[13] [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§ 338].

mujer, niño y anciano, poderoso e indefenso, grande y pequeño. El sí-mismo es una verdadera *complexio oppositorum,*[14] lo que sin embargo no significa en modo alguno que deba ser contradictorio en sí. Pues es igualmente posible que la aparente paradoja no sea sino un reflejo de los cambios enantiodrómicos de actitud de la conciencia, tan pronto favorable como desfavorable para la Totalidad. Lo mismo vale para el inconsciente en general, pues sus figuras terribles podrían ser provocadas por el miedo de la conciencia ante él. La importancia de la conciencia no debe subestimarse, por lo cual es recomendable referir causalmente a la actitud de la conciencia, por lo menos en cierta medida, la apariencia contradictoria del inconsciente. Pero tampoco debe sobreestimársela, pues la experiencia proporciona demasiadas pruebas inequívocas de la autonomía que tienen los procesos compensatorios inconscientes, para poder buscar sólo en la conciencia el origen de las antinomias. Entre la conciencia y el inconsciente hay una especie de "relación de indeterminación", porque es imposible establecer una separación entre el observador y lo observado, y el primero modifica al segundo por el acto mismo de observar; o sea que la exactittud de observación del inconsciente se logra a costa de la exactitud de observación de la conciencia, y recíprocamente.[15]

Así, el sí-mismo aparece en cualesquiera figuras, de las más altas hasta las más bajas, en la medida en que ellas sobrepasen el ámbito de la personalidad del yo con carácter de *daimónion*. El sí-mismo tiene también, naturalmente, su simbólica termiomorfa. Las figuras más frecuentes en los sueños del hombre moderno parecen ser, según mi experiencia, el elefante, el caballo, el toro, el oso, el ave blanca o negra, el pez y la serpiente; ocasionalmente aparecen la tortuga, el caracol, la araña y el escarabajo. Los principales símbolos vegetales son el árbol y la flor. Entre las figuras inorgánicas pueden mencionarse como de frecuencia relativa la montaña y el lago.

En casos en que se registra una subvaloración de la sexualidad, el sí-mismo se simboliza como falo. Tal subvaloración puede consistir en una común represión o en una desvalorización abierta. Esta última puede aparecer, en ciertas personas diferenciadas, como una concepción y apreciación puramente biológica de la sexualidad. Tal posición pasa por alto las implicaciones espirituales o "místicas" del impulso

[14] Definición de la Divinidad por Nicolás de Cusa; cf. [Jung,] *Die Psychologie der Uebertragung* [§ 537].

[15] Para casuística individual sobre el motivo del mandala, cf. mi *Zur Empirie des Individuationsprozesses* y *Ueber Mandalasymbolik.*

sexual,[16] las que han existido desde siempre como hechos psíquicos, pero son desvalorizadas y reprimidas sobre la base de cosmovisiones racionalistas u otras. En tales casos cabe esperar un predominio compensatorio inconsciente de lo fálico [*Phallizismus*]. Como buen ejemplo de ello puede mencionarse el enfoque básicamente sexualista de la psique en Freud.

2

En lo que se refiere a los símbolos gnósticos del sí-mismo, entre los naasenos de que habla Hipólito aparecen principalmente figuras antropomórficas; de los símbolos geométricos o aritméticos, predominan la cuaternidad, la ogdóada, la tríada y la unidad. Nos proponemos dirigir la atención sobre todo al símbolo cuaternario de la totalidad, en especial a ese símbolo mencionado supra (cap. XIII, sección 6), que designaré abreviadamente como *cuaternio de Moisés*, y luego al segundo cuaternio naaseno, el de los *ríos del Paraíso*. En lo que sigue procuraré relacionar ambos cuaternios, que pese a su diferente estructura expresan aproximadamente lo mismo, no sólo entre sí sino también con las estructuras cuaternarias posteriores (alquímicas). Esta investigación, como explicaré luego, mostrará hasta qué punto ambos cuaternios caracterizan la psicología de la era gnóstica y cómo se incorporan a la historia espiritual arquetípica del eón cristiano.

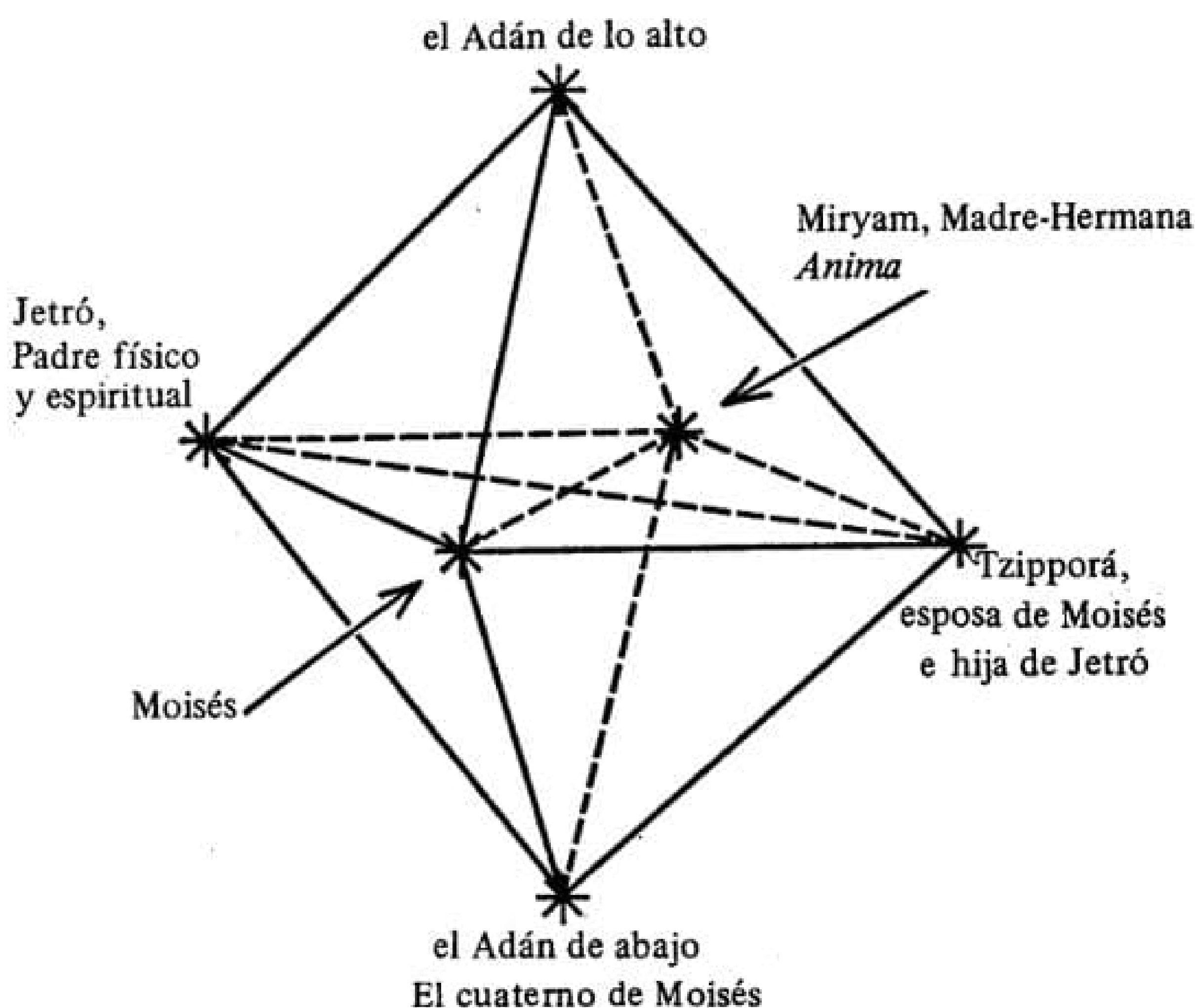
La cuaternidad del cuaternio de Moisés[17] está evidentemente construida según el esquema de la página siguiente.

El "Adán de abajo" corresponde al común moral; Moisés, al héroe cultural y legislador, y por lo tanto, en el plano de lo personal, al "Padre"; Tzipporá, como hija de un rey-sacerdote, a la "Madre de lo alto". Las dos últimas figuras representan para el hombre común la "pareja real", la cual para Moisés, en cambio, corresponde a su "hombre superior" por una parte, y por otra a su *anima* (Miryam).[18] El "hombre superior" es sinónimo del "hombre espiritual o interior", representado, en ese cuaternio, por Jetró. Tal aparece el sentido del cuaternio, considerado desde el punto de vista de Moisés. Pero Moisés se comporta

[16] Remito al tratado de Sigmund Hurwitz, *Archetypische Motive in der Chasidischen Mystik*, cap. VI.

[17] *Elenchos* V, 8, 2; véase supra, cap. XIII.

[18] Cf. sobre esto [Jung,] *Die Psychologie der Uebertragung* [II: "Rey y reina"].



El cuaterno de Moisés

respecto de Jetró como el "Adán de abajo", o sea como el hombre común respecto de Moisés, de modo que el cuaternio no puede entenderse como la estructura de la personalidad de Moisés, solamente, sino que debe ser considerado también desde el punto de vista del "Adán de abajo". En tal caso, resulta en primer lugar el cuaternio siguiente:

Moisés . . . . Tzipporá
como héroe cultural . . . . como Madre de lo alto

El Adán de abajo . . . . Eva
como hombre común . . . . como mujer común

Aquí se hace manifiesto que el cuaternio naaseno es en cierto sentido asimétrico, pues lleva a un senario que apunta inequívoca y exclusivamente hacia lo alto: al cuaternio anterior, en efecto, deben agregarse aún Jetró y Miryam, como una especie de tercer piso, por el cual Moisés y Tzipporá se completan hacia arriba. Tenemos así como una secuencia de niveles, que conducen desde abajo al "Adán de lo alto". Esta psicología subtiende evidentemente la extensa lista de sicigias en Valentino. De este modo el "Adán de abajo", o sea el hombre que vive en el cuerpo, aparece como el nivel ínfimo, desde el cual sólo es posible

ascender. Según lo he señalado antes, las cuatro personas del cuaternio naaseno están elegidas tan hábilmente, que contiene como valores indicados, desarrollables por lo tanto, no sólo el motivo del incesto, infaltable en el cuaternio matrimonial, sino también la extensión de la estructura psíquica del hombre común al aspecto subhumano oscuro y maligno (la sombra). Moisés toma por mujer a la Etíope, y Miryam, la profetisa y Madre-hermana, se torna "leprosa", término que indica de por sí que la relación con Moisés se ha vuelto negativa. Ello se hace expreso en el hecho de que Myriam se indigna contra Moisés y pone en contra de éste inclusive a su hermano Aarón. Obtenemos entonces el siguiente senario:

el Adán de abajo . . . . Eva
Moisés . . . . la Etíope
Jetró, el sacerdote pagano . . . . Miryam, la leprosa "blanca".

Jetró (Yitrô, Iothôr), el "gran sabio", en verdad no es censurado en el texto bíblico; pero en todo caso, como sacerdote medianita, no sirve a Yahvéh ni pertenece al pueblo de Dios, sino que se separa de éste, al volverse a su tierra, despedido por Moisés.[19] Parece llevar también el nombre de Reguel (Rᵉ'û'él, "amigo de Dios")*, y haber sido de gran ayuda a Moisés por su superior sabiduría. Es, por lo tanto, una personalidad numinosa, o sea la encarnación de un arquetipo, evidentemente el del "Viejo Sabio", que en los mitos y el folklore personifica al espíritu. Este, según lo he mostrado en otro lugar,[20] es de naturaleza dual. Como en este caso Moisés, al pretender a la negra hija de la Tierra, representa su propia Sombra, habría que introducir en el cuaternio a Jetró con el aspecto "inferior" de sí mismo, en este caso en cuanto extranjero y sacerdote pagano, en una significación (no sustentada por el texto) mágico-nefasta.[21]

Según se ha indicado, el cuaternio naaseno de Moisés es una variante individual del cuaternio matrimonial genérico, como aparece también en el folklore.[22] El esquema fundamental:

varón ———————— prima como esposa
| |
hermana del varón ———— hermano de la esposa

[19] *Ex.* 18, 27.

* *Ex.* 2, 18. [T.]

[20] [Jung,] *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen.*

[21] Como el cuaternio de la sombra está construido de modo simétrico, debe oponerse aquí al "buen Sabio" una correspondiente figura oscura, ctonia.

[22] Véase mi *Die Psychologie der Uebertragung* [§§ 425 y sigs.].

aparece a menudo con variaciones; por ejemplo, la hermana puede ser sustituida por la madre, o el hermano de la esposa por una figura de tipo paterno. El motivo del incesto se mantiene, empero, como característica constante. Ya que se trata de un esquema primario, que caracteriza la psicología tanto de la relación amorosa como de la transferencia, es de esperar que, al igual que todos los esquemas caracterológicos, aparezca en una forma "favorable" y otra "desfavorable"; pues también las formas de relación consideradas muestran empíricamente la misma diferenciación: todo lo que el hombre hace tiene un aspecto positivo y otro negativo.

Entonces, el lector no ha de dejarse confundir por los nombres un tanto extravagantes que utilizan los gnósticos, pues son por así decirlo casuales, mientras que en cambio el esquema mismo es de validez general. Lo mismo vale para el segundo cuaternio, el de la sombra correspondiente al primero, y para el cual conservaré la misma denominación, porque la biografía de Moisés presenta ciertos rasgos que la hacen apropiada para ilustrar ese arquetipo.

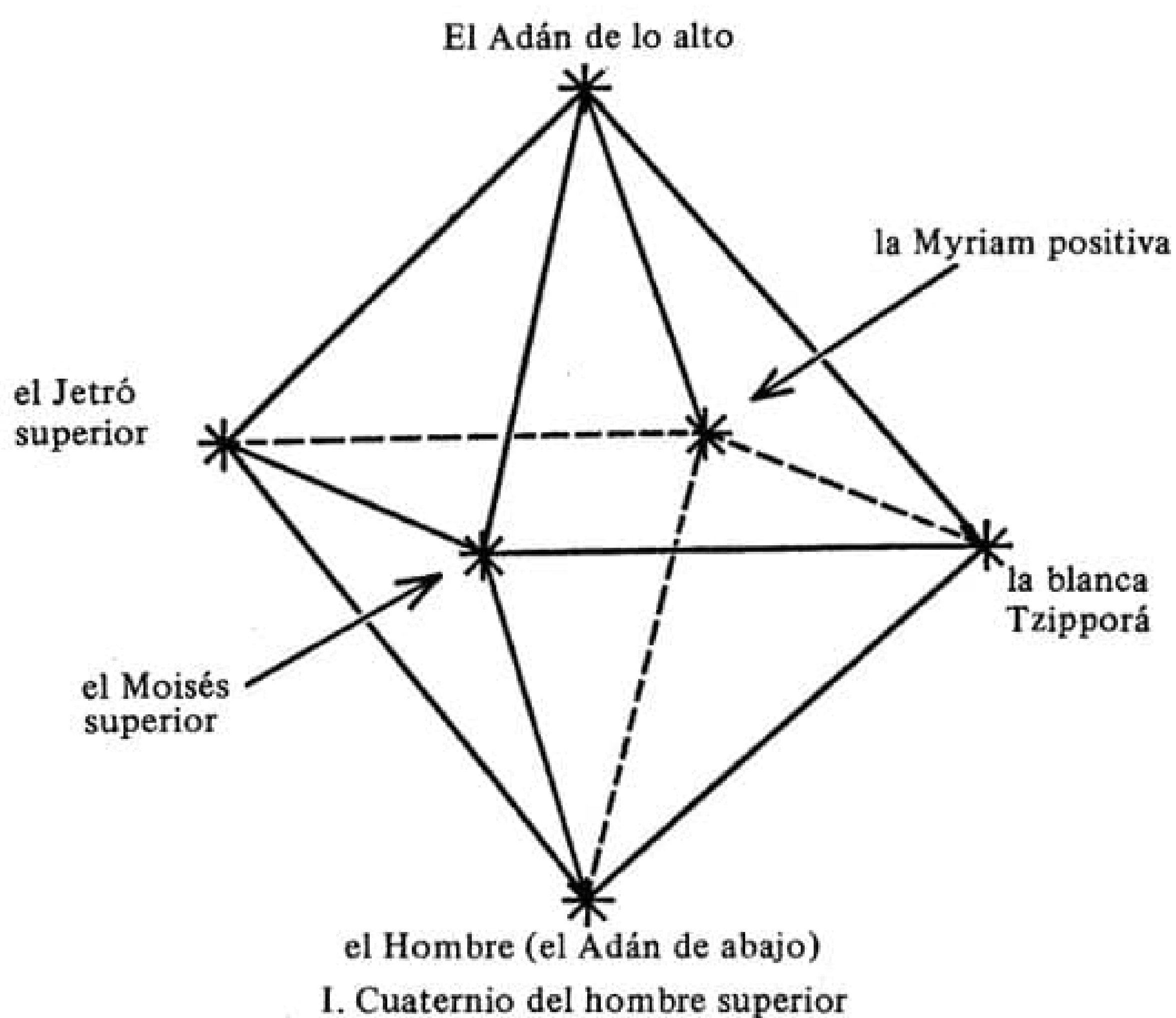
El segundo senario no culmina inferiormente en un "Adán de abajo", sino en un nivel previo, oscuro, animal (o teriomorfo): el de la Serpiente, creada antes del hombre; el *Naas* gnóstico. Por consiguiente, resulta la estructura de la página siguiente.

Este esquema no es ningún ocioso juego, pues, como permiten reconocerlo inequívocamente los textos de los gnósticos, era familiar para ellos el aspecto oscuro de las figuras metafísicas; tanto, que suscitaron con ello el mayor rechazo. (Piénsese, por ejemplo, en la identificación del Dios bueno con Príapo,[23] del *Anthrôpos* o "Adán de lo alto" con el Hermes itifálico.) Además, fueron los gnósticos (Basílides) los que discutieron ampliamente el problema del mal (*póthen to kakón?* [¿de dónde (viene) el mal?]. La figura ofídica del *Noûs* y del *Agathodaímon* no significa en modo alguno que la serpiente tenga sólo un aspecto positivo. Como la serpiente Apophis era el clásico enemigo del dios solar egipcio, así el diablo, "la antigua serpiente",[24] es el de Cristo, el "nuevo Sol". Frente al Dios bueno, en su espiritual perfección, está un Demiurgo imperfecto, vanidoso, ignorante e inepto. Había poderes arcónticos que habían dado a los hombres un *chirographum* (manuscrito) corruptible, del cual Cristo debía liberarlos.[25]

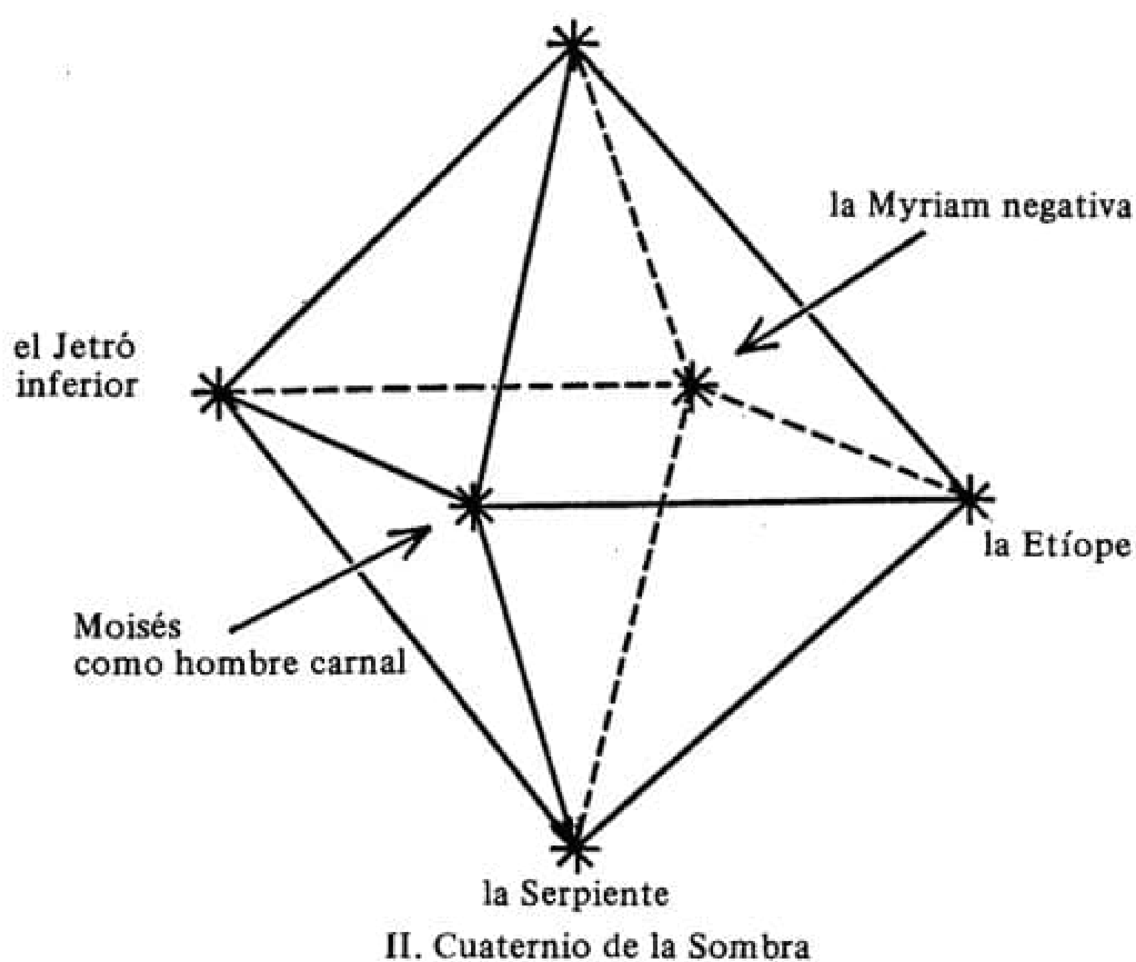
[23] En la gnosis de Justino. Véase Hipólito, *Elenchos* V, 26, 32: *ho dè agathós esti Príapos* (el [Dios] bueno es Príapo).

[24] [*Apoc.* 12, 4.]

[25] *Col.* 2, 14: Cristo ha cancelado "el acta escrita (*chirographum*) contra nosotros. . . y la quitó de en medio clavándola en la cruz". Ese



I. Cuaternio del hombre superior



II. Cuaternio de la Sombra

El desarrollo espiritual posterior, con el comienzo del segundo milenio, desplazó en medida creciente el peso del acento sobre el lado oscuro. El Demiurgo se convirtió en el diablo, que habría creado el mundo, y poco después comenzó la alquimia a desarrollar su concepto del "mercurio", ese espíritu en parte material y en parte inmaterial que, desde el metal y la piedra hasta la criatura viviente, compenetra y sostiene a la Creación. Habita en forma de serpiente en el interior de la tierra; tiene cuerpo, alma y espíritu; está, como homúnculo u *homo altus* [hombre profundo], concebido en forma humana y con carácter de "Dios terreno".[26] Aquí se ve claramente hasta qué punto la serpiente es o bien un nivel previo al humano, o una copia lejana del *Anthrôpos*, y cuán justificada está la ecuación *Naas* = *Noûs* = *Lógos* = *Cristo* = *Adán de lo alto*. El desarrollo medieval de esta ecuación hacia el lado oscuro fue preparado, como hemos señalado antes, por el predominio de lo fálico (*Phallizismus*) en los gnósticos, entre otros factores. Este predominio aparece ya en el siglo XV, en el códice alquímico Ashburn 1166 de la Laurentiana,[27] y en el siglo XVI Mercurio queda identificado con el Hermes Cilenio.[28]

3

Es significativo que la filosofía gnóstica haya sido continuada precisamente por la alquimia.[29] La *Mater Alchimia* es una de las madres

---

escrito está impreso en el cuerpo; así lo confirma Orosio (*Ad Aurelium Augustinum commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, pág. 153) cuando dice que, según Prisciliano, el alma, en su descenso a través de las esferas para llegar al nacimiento, ha sido aprisionada por fuerzas malignas y, por voluntad del vencedor (*victoris principis*), arrojada a diversos cuerpos, en los cuales fue grabado un "manuscrito". Las partes del alma (*membra animae*) contienen un *chirographum* divino; los miembros del cuerpo llevan escritos los signos del Zodíaco (*caeli signa*).

26 [Jung,] *Der Geist Mercurius*.

27 Cf. [Jung,] *Psychologie und Alchemie*, sección 131.

28 Así ocurre en la *Chrysopoeia* [Gratarolus, *Verae alchemiae artisque metallicae, citra aenigmata, doctrina*, 2ª parte, pág. 269b] que Augurellus dedicó al papa León X, donde se encuentra una invocación pronunciada por la *"alma soror"* de Febo: "y también tú, Cilenio: no a la audaz empresa para nada faltes, pues de la pura fuente un arroyo perenne te proporciona (esa) plata que vulgarmente dicen estar viva y da su primer origen a cosas de tanta magnitud"

29 En el ámbito del Imperio Romano de Occidente este desarrollo

de las modernas ciencias naturales, que nos han transmitido un conocimiento incomparable de la materia oscura. Ha penetrado también en los secretos de la fisiología y de la historia biológica y tomado por objeto de estudio las raíces de la existencia viviente. Así el espíritu humano se ha sumergido profundamente en el mundo sublunar de la materia, reiterando el mito gnóstico del *Noûs*, que, contemplando su propia imagen en la profundidad, se abandonó al descenso y fue envuelto y devorado por la *Physis*. Los puntos culminantes de este desarrollo corresponden en el siglo XVIII a la Ilustración francesa, en el XIX al materialismo científico, y en el XX al llamado "realismo" político y social, que hace volver atrás la rueda de la historia en dos milenios, retrotrayéndonos al despotismo, la falta de derechos del individuo, la crueldad, la indignidad humana y la esclavitud propias del mundo precristiano, que resolvía su *labour problem* con el ergástulo de los esclavos. El "trastrueque de todos los valores" se juega ante nuestros propios ojos.

Este desarrollo, expuesto aquí del modo más sumario, parece haber sido anticipado tanto en la simbólica medieval como también en la gnóstica por la figura neotestamentaria del Anticristo. Cómo ocurrió esto, trataré de exponerlo en lo que sigue. Antes se ha visto que, así como el "Adán de lo alto" corresponde al "de abajo", así corresponde a éste la Serpiente. En la concepción de la Baja Antigüedad y del Medioevo, el primer tetraedro representa el mundo del espíritu o la metafísica, y el segundo la naturaleza sublunar, particularmente la disposición instintiva humana, la "carne" –para valerme de este concepto gnóstico-cristiano–, que tiene sus raíces en el reino zoológico, o, más exactamente, en el reino de los animales de sangre caliente. El nadir de este sistema es el vertebrado de sangre fría, la serpiente,[30] con la cual alcanza su término la relación que puede establecerse con la totalidad, por así decirlo, de los animales de sangre caliente. El que la serpiente, contra lo esperable, se corresponda con el *Anthrôpos*, se ve confirmado por el hecho –particularmente significativo para el Medioevo– de que es una conocida alegoría de Cristo y además aparece dotada con el don de la sabiduría y de la más alta espiritualidad.[31] Como lo menciona

---

presenta una laguna, que va desde el siglo III d.C. hasta alrededor del siglo XI, o sea, hasta la época de las primeras traducciones del árabe.

[30] Sinónimo de ella es el dragón (*draco*, que puede designar también a la serpiente).

[31] Se la consideraba también el *zôion pneumatikôtatón* (el animal más espiritual).

Hipólito, los gnósticos identificaban la serpiente con la columna vertebral y la médula, que son sinónimos de las funciones reflejas.

El segundo tetraedro representa lo negativo del primero, del cual es la sombra. Por "sombra" entiendo la personalidad inferior, cuyo nivel más bajo es ya indiscernible de la instintividad animal. Ya en la idea de Isidoro acerca de la *prosphyês psykhe*, o "alma excrescente",[32] se encuentra esta concepción.[33] Se la encuentra igualmente en Orígenes, que habla de animales contenidos en el ser humano.[34] Como la sombra es en sí inconsciente para la mayoría, la serpiente corresponde a lo inconsciente cabal, incapaz de acceder a la conciencia; éste, como inconsciente colectivo y como instinto, parece poseer una peculiar sabiduría, a menudo sentida como sobrenatural. Este es el "tesoro" que guarda la serpiente (o el dragón), y la causa de que ella signifique por una parte el mal y la oscuridad, y la sabiduría por otra. Su carácter incomunicativo, frío y peligroso expresa la instintividad, que, desaprensiva, cruel e inexorable, se pone más allá y por encima de los deseos y reflexiones, morales u otros, del ser humano; y por eso tiene un efecto tan aterrador y fascinante como la súbita aparición de una auténtica serpiente venenosa.

En la alquimia, la serpiente es el símbolo del mercurio no vulgar, que se pone en paralelo con el dios revelador, Hermes. Ambos son de naturaleza pneumática. La serpiente de Mercurio representa un espíritu ctonio, que habita la materia, en particular ese fragmento del caos originario oculto en lo creado: la "massa confusa" o "globosa". El símbolo alquímico de la serpiente se retrotrae a imágenes históricamente anteriores. Como el *opus* de los alquimistas se considera una reproducción o imitación del acto cosmogónico, la serpiente de Mercurio, de ese dios astuto y engañoso, les recuerda la serpiente del Paraíso, y con ella, al diablo, el tentador, que, según confesión de los propios alquimistas, les juega toda clase de triquiñuelas en el curso de la obra. Mefistófeles, del cual es "parienta la serpiente",[35] constituye la versión goetheana del *spiritus familiaris* de los alquimistas, Mercurio. Como el

[32] Isidoro es el hijo de Basílides; véase Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 20, 113. Esas "excrecencias" son especies de almas animales, como de lobo, mono, león, etc.

[33] En Valentino, son los "apéndices", espíritus ínsitos en el hombre; Clemente de Alejandría, *op. cit.*, 112 y 114.

[34] Así, por ejemplo, *In Leviticum homiliae*, V, 2 [col. 450]: "Por lo tanto, pues parece que tienes en ti todo cuanto el mundo tiene, no has de dudar que tienes dentro de ti también los animales que se ofrecen en los sacrificios".

[35] [*Fausto*, I, escena con el estudiante; v. 2049.]

dragón, es el engañador, evasivo, ponzoñoso y peligroso estadio previo, a superar por lo tanto, del Andrógino.

Entre los naasenos, el Paraíso constituye una cuaternidad paralela al cuaternio de Moisés, y de significado análogo. Esa cuaternidad consiste en los cuatro ríos edénicos: Pishôn, Gijôn, Jiddéqel y Frat.[36] La serpiente de *Gén.*, 3, es la representación visual del numen personificado del árbol. Es la voz del Arbol, la cual persuadió a Eva de que "el Arbol era bueno para comida, y deleite para los ojos, y apetecible" (*Gén.* 3, 6). También en el cuento de "El espíritu en la botella", Mercurio ha de interpretarse como numen del árbol.[37] En el *Ripley Scrowle*, Mercurio aparece como serpiente en la forma de Melusina sobre la cima del árbol filosófico ("arbol del conocimiento").[38] El árbol representa el desarrollo y las fases del proceso de transformación,[39] y sus flores o frutos significan la coronación de la obra.[40] En los cuentos tradicionales, Mercurio está oculto en las raíces de la gran encina, o sea, en la tierra. En el interior de la tierra habita la serpiente de Mercurio.

El Paraíso es uno de los símbolos predilectos de los alquimistas para la *albedo* [obra al blanco, blancura],[41] o sea para el estado recobrado de inocencia, y su fuente* es un símbolo del *aqua permanens*.[42] En los Padres de la Iglesia, esa puente es Cristo,[43] y el Paraíso significa el fondo del alma, en que se derrama la cuádruple corriente del

[36] Phrat = Euphrat.

[37] [Jung,] *Der Geist Mercurius*.

[38] Véase fig. 257 en [Jung,] *Psychologie und Alchemie*.

[39] *Op. cit.* [§ 357].

[40] *Op. cit.*, fig. 122, y [Jung,] *Der Philosophische Baum* [§§ 402 y sigs.].

[41] Ripley, *Cantilena*, versos 28 s., y *Chymische Schriften*, pág. 51. Mylius, *Philosophia reformata*, pág. 124.

* Evidentemente, la fuente de los cuatro ríos, como especifica la versión inglesa. [T.]

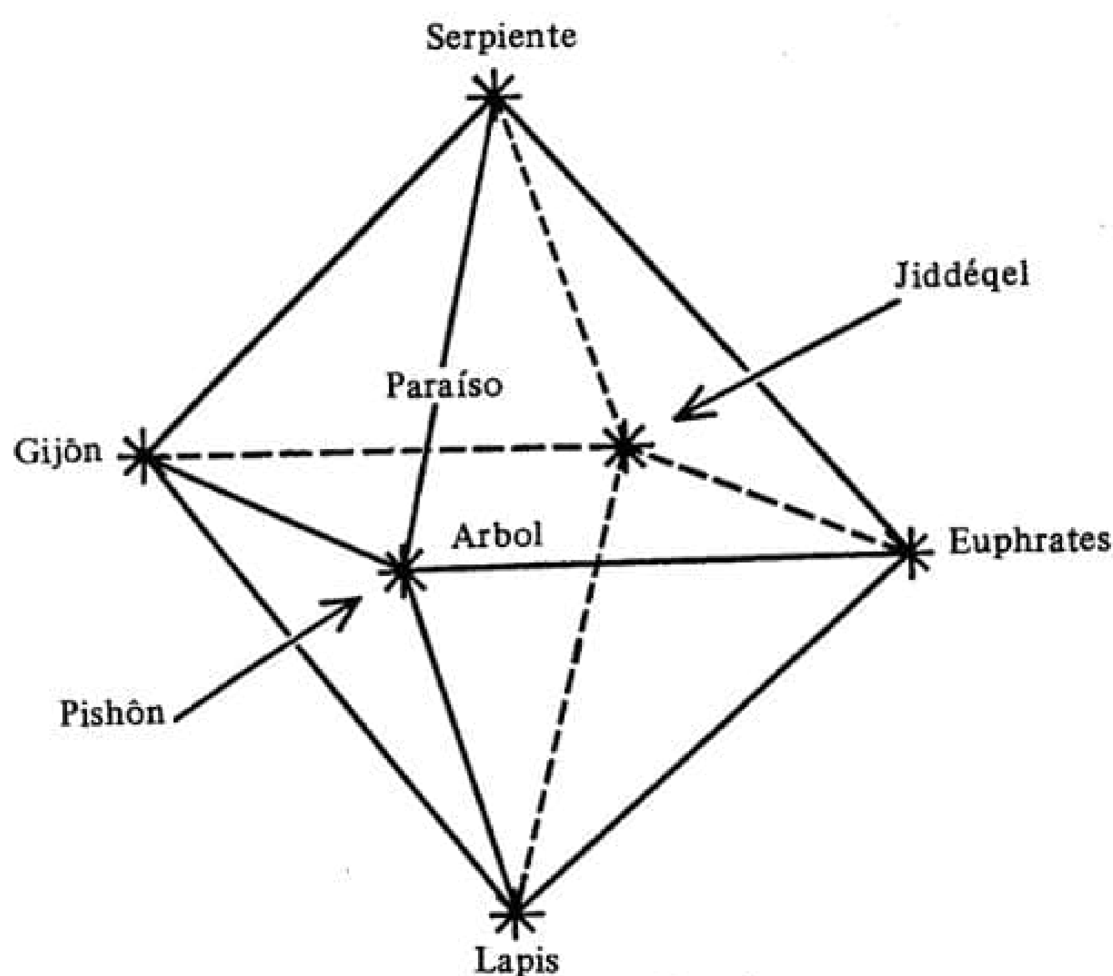
[42] "La Tierra que ha de ser regada con la clara agua del Paraíso" (Isaacus Hollandus, *Fragmentum de lapide philosophorum*, en *Theatr. chem.*, 1602, II, pág. 142). El *Tractatus Aristotelis ad Alexandrum Magnum (conscriptus, et a quodam Christiano Philosopho collectus)*, en *Theatr. chem.* (1622) V, pág. 885, compara la "práctica de Aristóteles" con el agua del Paraíso, que hace al hombre "completo" (*incolumis*) e inmortal: "De esta agua todos los verdaderos filósofos obtuvieron vida y riquezas infinitas".

[43] Dídimo de Alejandría, *De trinitate*, col. 456.

Lógos.[44] Pero el mismo símbolo encontramos en el alquimista y místico John Pordage: la Sabiduría divina es una "nueva tierra, esta tierra celeste... Pues de esta tierra crecieron todos los árboles de la vida... Así salió el Paraíso... del corazón y centro de esta nueva tierra, y así verdeció el perdido jardín del Edén", etc.[45]

4

El símbolo de la serpiente nos lleva a la imagen del Paraíso, del árbol y de la tierra. Esto significa, desde el punto de vista evolutivo, una regresión del mundo animal al vegetal y a la naturaleza inorgánica; ello se sintetiza alquímicamente en el secreto de la materia, es decir, del *lapis philosophorum*. Este no ha de entenderse aquí como el producto final de la obra, sino más bien como la materia misma de que se parte, pues este *arcanum* era también designado como *lapis* por los alquimistas. El simbolismo aquí presentado puede esquematizarse también como un cuaternio, en diagrama tetraédrico:



III. El Cuaternio del Paraíso

[44] San Ambrosio, *Explanationes in Psalmos*, salmo 45, 12, pág. 337; cf. sobre esto Rahner, *Flumina de ventre Christi*, págs. 269 y sigs.

[45] *Sophia*, pág. 9.

El *lapis* está ciertamente concebido como unidad y por lo tanto representa a menudo la materia prima en general. Pero ésta es un fragmento del caos primordial, que se concibe como escondido en alguna parte, así en los metales, especialmente en el mercurio, o en otras sustancias, y no es en sí algo simple, sino una *massa confusa*; de modo que el *lapis* está constituido por los cuatro elementos, o debe ser fabricado combinándolos.[46] En el caos los elementos no están unidos, sino en mera coexistencia, y por lo tanto el procedimiento alquímico debe juntarlos. Incluso, son hostiles entre sí, y no se unen de grado. Representan, pues, un estado originario de conflicto y rechazo mutuo. Esta descripción corresponde a la división y el despliegue del Uno originario en la multiplicidad de lo sensible. A partir de la cuaternidad separada, la obra compone, en el reino de lo inorgánico, la unidad de la Piedra. Según es sabido, este *lapis*, como *filius macrocosmi* y entidad viviente, no es una mera alegoría sino un directo paralelo de Cristo[47] y del "Adán de lo alto", el Hombre primordial celeste, así como del "segundo Adán" (Cristo) y de la Serpiente. El nadir de este tercer cuaternio es, pues, sin más, una nueva contraparte del *Ânthrôpos.*

Ya se ha mencionado que la constitución del *lapis* se basa en una unificación de los cuatro elementos,[48] los cuales son a su vez un despliegue del incognoscible estado primoridal, el Caos. Este es la materia prima, el arcano, la sustancia primordial que en Paracelso y sus seguidores se considera algo increado (*increatum*) y por lo tanto coeterno con Dios, en adecuada interpretación del *Tehom*: "Y la tierra [increada] estaba inane y vacía, y la tiniebla sobre la haz del abismo; y el espíritu de Dios se cernía [incubaba] sobre la haz de las aguas".[49] Esta sustancia

[46] El *lapis* está formado por los cuatro elementos, como Adán. El centro de la cuadratura del círculo es "el mediador que pone paz entre los enemigos o elementos, para que se amen unos a otros en apropiado abrazo" (*Hermetis Trismegisti Tractatus aureus*, en *Theatr. chem.*, 1613, IV, pág. 691).

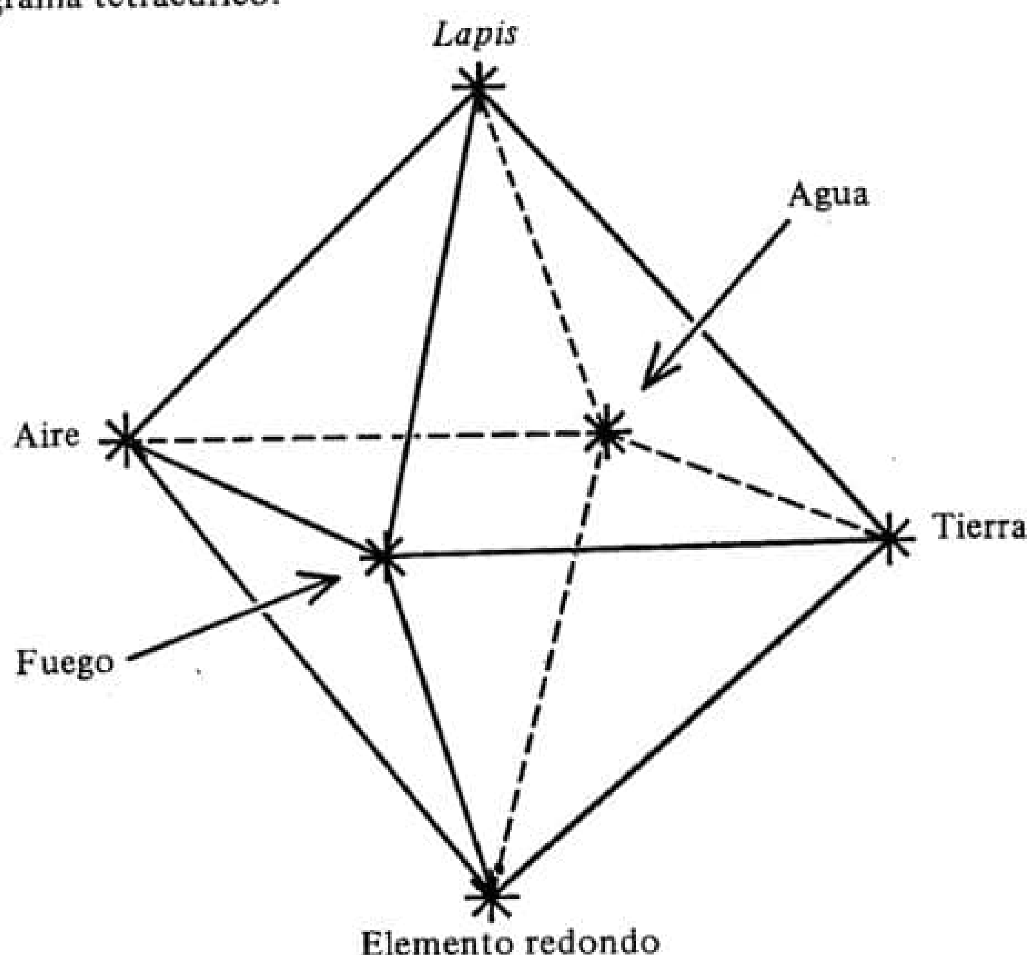
[47] Cf. la prueba de esto en [Jung,] *Psychologie und Alchemie, passim.*

[48] Mylius (*Phil. ref.*, pág. 15) identifica los elementos constitutivos del *lapis* con cuerpo, espíritu y alma; el cuerpo es materia, es decir, tierra; el espíritu es "el nudo que ata al alma con el cuerpo", y corresponde entonces al "fuego medio". El agua y el aire, que propiamente pertenecerían al alma, son también "espíritu". Se trata de los tres elementos "móviles" frente al único "fijo".

[49] *Gén.*, 1, 2. [T.: Jung cita por la Biblia de Lutero; aquí se traduce de la *Vulgata*, con la que Lutero básicamente coincide. Notoriamente, es de los pasajes más arduos de interpretar y traducir. *Tehôm* es lo traducido por "abismo" (con sentidos asociados de "profundidad", "masa

primordial es redonda (*massa globosa, rotundum, stoikheîon strongylon* [elemento redondo]), como el universo y como el alma del mundo; es en realidad el alma y la sustancia del mundo en uno. Es "la piedra que tiene espíritu",[50] o, en lengujaje moderno, el bloque elemental de la materia, el átomo, que es un modelo intelectual. Los alquimistas describen ese elemento redondo ora como agua primordial, ora como fuego primordial o como *pneûma*, ora como tierra primordial o como *corpusculum nostrae sapientiae*.[51] Como "agua" o "fuego" es el solvente universal; como metal y piedra, lo que ha de disolverse y transformarse en aire (*pneûma, spiritus*).

Este simbolismo del *lapis* se puede a su vez visualizar en un nuevo diagrama tetraédrico:



IV. El Cuaternio del *Lapis*

de aguas revueltas"); quizá emparentado con *tóhû* ("desierto/desolación/vacío"), que, unido con *bóhû* (?), es lo traducido por "inane y vacía" o "desierta y vacía". La interpretación alternativa de "se cernía" como "incubaba" está un tanto desacreditada sobre base lingüística (más bien la idea es la de un ave que despliega las alas sobre sus polluelos). El "increada" interpolado por Jung a pesar de *Gén.* 1, 1 se explica por su referencia previa a Paracelso.]

[50] Cita de Ostanes en Zósimo, *Sur l'art* (Berthelot, *Alch. grecs.* III, VI, 5 (págs. 121-129).

[51] *Aurora consurgens* II, en *Art. aurif.* I, pág. 208.

El "elemento redondo" es también denominado por Zósimo "elemento omega" y como tal representa quizá la cabeza.[52] El cráneo se menciona como recipiente de transmutación (*vas hermeticum*) en el tratado sabeo *Platonis Liber Quartorum*,[53] y los "filósofos" se daban el hombre de "hijos de la cabeza áurea",[54] expresión probablemente sinónima de "hijos de la sabiduría". El "vaso" aparece a menudo como sinónimo del *lapis*, de modo que entre recipiente y contenido no se hace diferencia, o sea que son un mismo arcano.[55] Según la concepción antigua, el alma es esférica,[56] y su continente ha de serlo igualmente, como el cielo o el universo.[57] Esférica es también la forma del hombre primordial. Dorn, correspondientemente, dice[58] que el recipiente debe ser fabricado valiéndose de "una especie de cuadratura del círculo, por la cual el espíritu y el alma de nuestra materia, separados de su

[52] Cf. mis explicaciones sobre el sentido de la cabeza en *Das Wandlungssymbol in der Messe. Caput* significa también comienzo, por ej. *caput Nili* = fuente del Nilo.

[53] *Theatr. chem.* (1622), V, págs. 150 y sigs.

[54] Berthelot, *op. cit.*, III, X, 1 [págs. 144-146].

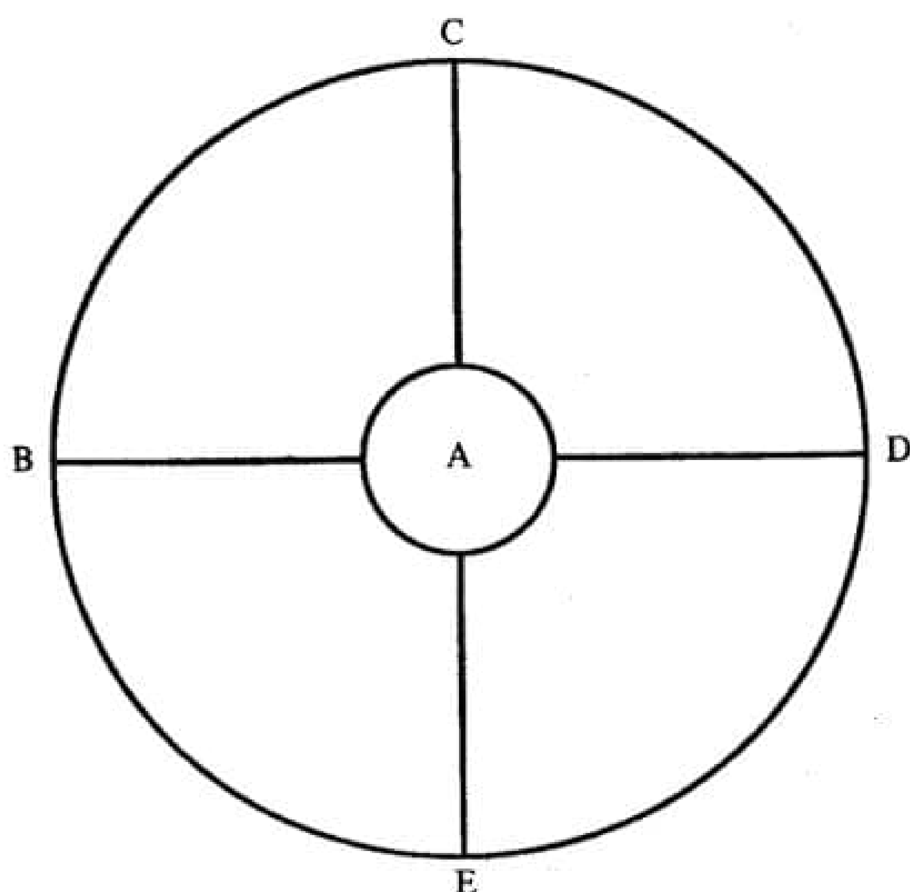
[55] *Unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio* (*Rosarium philosophorum*, en *Art. aurif.* II, pág. 206). "En nuestra agua se producen todos los modos (de las cosas). . . En dicha agua se producen como en un vaso artificial, que es el secreto máximo" (Mylius, *Phil. ref.*, pág. 245). "El vaso de los filósofos es el agua de ellos" (*op. cit.*, pág. 33). Esta frase proviene del tratado de Hoghelandes [*Liber de alchemiae difficultatibus*], en *Theatr. chem.* (1602), I, pág. 199. Allí se menciona también que "el azufre es denominado también el vaso de la naturaleza por Lulio", así como el nombre de *ovum* (huevo) que le da Haly. El huevo es a la vez continente y contenido. El *vas naturale* es el *aqua parmanens* y el "ácido" de los filósofos (*Aurora consurgens*, en *Art. aurif.* I, pág. 203).

[56] Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, caps. XXXII y XXXIV.

[57] En Olimpiodoro el vaso de transmutación es el *phiale spharoides* (frasco esferoide) o el *órganon kyklikón* (instrumento circular) (Berthelot, *op. cit.*, II, IV, 44 [págs. 96/105]. "Que el vaso espagírico debe construirse a semejanza del vaso natural. Pues vemos que todo el cielo y los elementos se asemejan al cuerpo esférico." (Dorn, *Physica Trismegistis*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, pág. 430). "El fin de todo el magisterio es éste: que el mercurio filosófico esté puesto en la esfera celeste" (*op. cit.*, pág. 499). Trevisano designa al *vas* como *rotundum cubile* (tálamo nupcial redondo) (*De alchemia liber*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, pág. 790).

[58] *De transmutatione metallorum*, en *Theatr. chem.* (1602), I pág. 574.

cuerpo, puedan elevar a éste consigo a las alturas". Sobre esta cuadratura escribe también el anónimo escoliasta del *Tractatus aureus Hermetis*, ofreciendo la representación de un cuadrado cuyos vértices están formados por los cuatro elementos. En el centro se encuentra un círculo pequeño. Dice el mencionado escoliasta: "Divide tu piedra en los cuatro elementos, rectifícalos y júntalos en uno, y tienes todo el Magisterio. Ese Uno, al que los elementos han sido reducidos, es ese exiguo círculo que se encuentra en medio de la figura cuadrangular. Pues es el mediador, que establece la paz entre los enemigos o elementos", etc.[59] En un capítulo ulterior figura el recipiente, "el verdadero pelícano filosófico",[60] del siguiente modo:[61]



[59] *Theatr. chem.* (1613), IV, pág. 691.

[60] "Ni otra cosa ha de buscarse en todo el mundo" (*op. cit.*, pág. 789). El pelícano es el vaso de destilación, en el cual empero el destilado no pasa al colector, sino que vuelve a la ampolla de la redoma. Con ello se figura el proceso de toma de conciencia y de reaplicación al inconsciente de lo así conscientemente aprehendido. "Restituye [a los que están ya próximos a la muerte] la prístina integridad de la vida", dice el autor hablando del pelícano que, según es sabido, constituye una alegoría de Cristo (*loc. cit.*).

[61] Cf. sobre esto [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§ 167].

Lo que se comenta así: "*A* es lo interno, en cierto modo el origen y fuente de donde emanan las demás letras, y a la vez la meta definitiva, adonde todas las demás refluyen como los ríos al océano o gran mar". Esta explicación basta para mostrar que el recipiente no es sino un mandala, símbolo del sí-mismo, o del "Adán de lo alto" con sus cuatro emanaciones (análogo a Horus con sus cuatro hijos). El autor le llama el *septenarius magicus occultus.*[62] Igualmente dice María la Profetisa: "Todos los filósofos enseñan esas cosas, excepto lo del vaso hermético, porque éste es divino y ha sido ocultado a los pueblos por la sabiduría del Señor y los que no lo conocen, tampoco saben del verdadero método";[63] y Teobaldo de Hoghelande agrega: "Senior* dice que más empeño debe ponerse en la visión que en [el conocimiento de] la Escritura".[64] María la Profetisa continúa: "Este es el vaso de Hermes, que los estoicos escondieron, y no es ningún vaso nigromántico, sino la medida de tu fuego (*mensura ignis tui*)".[65]

De estas citas resulta claramente que el vaso tenía extraordinaria importancia.[66] Filaletes, resumiendo los innumerables sinónimos del mercurio, dice de éste que no sólo es la clave del arte alquímica y esa "espada de dos filos en la mano del querubín que guarda la vía hacia el árbol de la vida", sino también el *vas nostrum, verum, occultum, hortus item Philosophicus, in quo Sol noster orietur et surgit.*[67] Con esto podemos comprender en cierto modo el extraño consejo que da Johannes de Rupescissa: *Fais faire un vaisseau en la manière d'un Cherubin, qui est la figure de Dieu, et aye six aisles, en la façcon de six bras, revenans en luy mesmes: et dessus une teste ronde. . . Et mets dedans iceluy vaisseau ladite eau ardant*, etc.[68] La aclaración de que el queru-

[62] [*Op. cit.*, pág. 790]; contando las dos letras *F* y *G*, omitidas en la representación precedente, que simbolizan respectivamente lo alto y lo bajo.

[63] [*Práctica in artem alchemicam*, en:] *Art. aurif.* I, pág. 324. * "Senior" = Senior Zadith (*Turba philosophorum*), donde "Senior" puede ser "el mayor (de edad)". [T.]

[64] *Liber de alchemiae difficultatibus*, en: *Theatr. chem.*, 1602, I, pág. 199.

[65] Op. cit., pág, 323, en *Art. aurif.* I.

[66] Cf. sobre esto [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§ 338].

[67] "Nuestro verdadero y oculto vaso, y jardín filosófico en que nuestro sol nace y se levanta" (*Metallorum metamorphosis*, en *Mus. herm.*, pág. 770).

[68] "Haz hacer un recipiente a manera de querubín, que es la figura de Dios, y que tenga seis alas a modo de seis brazos, vueltas sobre sí mismas; y encima una cabeza redonda. . . Y pon dentro de este vaso

bín es "la figura de Dios" indica que el autor se refiere a la visión de Ezequiel, cuya disposición, en un corte horizontal, se muestra como un mandala cuadripartito. Este representa, como antes se ha indicado, la cuadratura del círculo, a partir de la cual ha de construirse el recipiente, según las instrucciones de un texto alquímico. El mandala significa el sí-mismo humano o divino, por lo tanto la Totalidad o la visión de Dios, como en este caso es evidente. Claro que tales instrucciones no han de entenderse sino en sentido "filosófico", es decir, psicológico. Dicen, pues: haz el vaso hermético con tu totalidad anímica y vierte en él el *aqua permanens*, o sea, el agua de la doctrina, cuyo sinónimo es, notoriamente, el *vinum ardens*. Con ello se indica, sin duda, que el adepto, por medio de la doctrina alquímica, debe digerirse y transformarse él mismo.

En este contexto se hace también comprensible lo que se dice en *Aurora Consurgens* II acerca del *vas naturale* como *matrix*: es "el uno en que son tres, a saber, agua, aire y fuego. Estos son los tres alambiques de vidrio en que se genera al Hijo de los filósofos. Por eso le llamaron [al vaso] tintura, sangre y huevo."[69] Las tres retortas aluden a la Trinidad. Que efectivamente es así, lo muestra la ilustración de pág. 249 de la *Pandora* de 1588, donde, junto a los tres alambiques, contenidos en una gran marmita, se levanta la figura de Cristo, de cuyo pecho, abierto por la lanza, fluye un río de sangre (cf. *flumina de ventre Christi*).[70] El vaso hermético redondo, en que se cumple la misteriosa transformación, significa la Divinidad, el Alma (platónica) del mundo y la Totalidad del ser humano. También aquí, se trata de una figura correspondiente a la del *Ânthrôpos*, y a la vez es el universo en su forma mínima y más material. Así puede fácilmente comprenderse por qué el primer intento de construir un modelo para el átomo tomó como paradigma el sistema planetario.

5

La cuaternidad es el esquema de orden por excelencia, comparable al retículo del telescopio. Representa un sistema de coordenadas que se aplica, por así decirlo, instintivamente, en especial para dividir y organizar una multiplicidad caótica, por ejemplo la superficie visible de la

---

dicha agua ardiente. . .", *La vertu et la propriété de la quinte essence*, pág. 26.

[69] *Art. aurif.* I, pág. 203.

[70] Véase figura en [Jung,] *Paracelsus als geistige Erscheinung*.

Tierra, el curso del año, un grupo humano en clases,[71] las fases de la Luna, los temperamentos, los elementos, los colores (alquímicos), etcétera. Así, cuando nos encontramos entre los gnósticos con un cuaternio, éste nos revela la tentativa, más o menos consciente, de ordenar la caótica multiplicidad de imágenes numinosas que los abrumaba. Según hemos visto, ello se hizo en una forma que deriva del sistema primitivo de matrimonio entre primos cruzados, o sea en la forma del *cuaternio matrimonial.*[72] Este se diferencia de la forma primitiva en que el matrimonio entre hermanos se ha despojado de su carácter biológico, al no ser ya el marido de la mujer el propio hermano de ésta, sino otro pariente cercano (por ejemplo, el padre de la mujer, en el cuaternio de Moisés), o simplemente un extraño. La pérdida de la relación característica de primo o de hermano se compensa por lo general con la aparición de cualidades mágicas, como alta jerarquía, poderes mágicos y cosas semejantes, tanto en la hermana del hombre como en el hermano de la mujer. Es decir, tiene lugar una *proyección anima-animus*. Este cambio significa un esencial progreso cultural, pues tal proyección es índice de que la relación hombre-mujer se constela en el inconsciente, o sea que el matrimonio alcanza complejidad psicológica. Ya no es una mera coexistencia biológico-social, sino empieza a ser una relación consciente. Esto ocurre cuando el originario matrimonio entre primos cruzados se hace obsoleto, lo que es consecuencia de una mayor diferenciación, en seis, ocho o doce clases matrimoniales. La activación del inconsciente que va de la mano con este desarrollo tiene por causa la regresión de la tendencia endogámica, o sea de la "libido de parentesco", que, debido a la creciente distancia genealógica del cónyuge, ya no recibe satisfacción suficiente.[73]

Aparte del cuaternio matrimonial, los gnósticos, para la ordenación de sus numerosos símbolos, utilizaron también el ya mencionado cuaternio de los ríos del Paraíso. Así, pues, en el ámbito de los símbolos considerados, aparece por segunda vez el intento (compensatorio) de organizar imágenes aparentemente incompatibles. Esto corresponde a las experiencias que se obtienen con las series de imágenes, por una parte, en los procesos de imaginación activa, y por otra, en los estados psíquicos caóticos. En ambos casos aparecen de vez en cuando símbolos de la cuaternidad,[74] que, frente al desasosiego producido por el caos,

[71] Clases de matrimonio y división en cuatro barrios ("cuarteles").

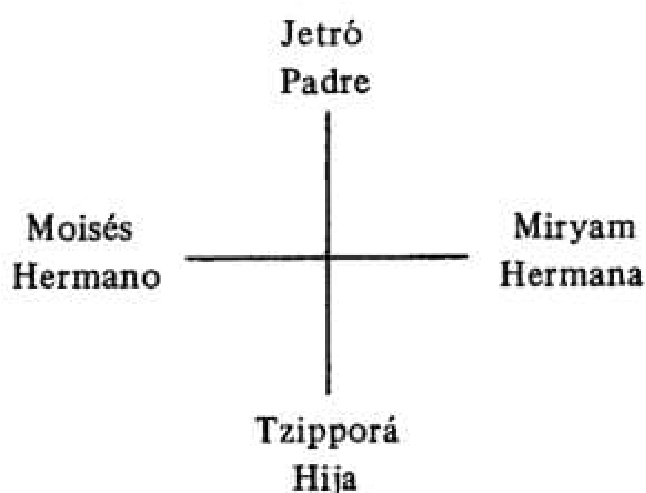
[72] [Jung,] *Psychologie der Uebertragung* [§§ 433 y sigs.]

[73] Cf. sobre esto mis explicaciones en *op. cit.* [§ 438].

[74] Cf. la exposición casuística en mi *Psychologie und Alchemie* [III: "Símbolos oníricos del proceso de individuación"]. Rara vez aparecen también símbolos triádicos.

significan el sosegamiento por el orden, y tienen, pues, significación compensatoria.

Los cuatro cuaternios antes presentados representan ante todo un intento de establecer principios de ordenación para la multiplicidad casi inabarcable de símbolos en el gnosticismo, así como en su continuación, la alquimia. Tal ordenación se muestra útil también para la comprensión del simbolismo onírico en el hombre moderno. Las imágenes que encontramos en este campo tienen aún mayor multiplicidad y se dan en cantidad tan abrumadora, que un esquema ordenador resulta indispensable. Como es recomendable proceder históricamente, he tomado por punto de partida el cuaternio naaseno de Moisés, porque se apoya en el esquema primitivo de matrimonio entre primos cruzados. Por supuesto, este cuaternio tiene sentido sólo paradigmático, y podría igualmente ponerse como base del sistema cualquier otro cuaternio; no, empero, cualquier otra cuaternidad, por ejemplo la de Horus y sus cuatro hijos: en efecto, ésta no es lo bastante originaria, pues se echa de menos el elemento antitético femenino.[75] Es de importancia esencial que aparezcan precisamente opuestos extremos, como lo masculino y lo femenino, ligados entre sí. Por eso los pares de opuestos alquímicos se dan enfrentados y vinculados en cuaternidades, como cálido-frío, seco-húmedo. Aplicando esto al cuaternio de Moisés, resulta el siguiente esquema de parentesco:



Mientras que el primer tetraedro corresponde a la pauta gnóstica, el segundo es una construcción psicológica derivada de aquél, pero basada en los datos de los textos bíblicos utilizados por los gnósticos. Más

[75] El cuaternio gnóstico es, por supuesto, cronológicamente posterior a la cuaternidad de Horus, pero psicológicamente más antiguo en cuanto que el elemento femenino, al contrario de como en el cuaternio patriarcal de Horus, recobra sus derechos.

arriba he dado ya las razones psicológicas para la construcción de ese segundo cuaternio. Que éste deba ser la sombra del primero, resulta de que el "Adán de abajo", el hombre mortal, posee una psique ctonia, y consiguientemente no está expresado en modo alguno por una cuaternidad supraordinada. Si fuese así, presentaría una configuración asimétrica como el "Adán de lo alto" es asimétrico y tiene que ser completado por una cuaternidad subordinada, que se comporta como su sombra o su contraimagen oscura.

Ahora bien; así como el primer cuaternio encuentra su complemento simétrico en el "Adán de abajo", así éste se halla equilibrado por el cuaternio de la sombra, construido según el sistema del primero y subordinado a éste. El complemento simétrico del "Adán de abajo" es la Serpiente. La elección de este símbolo se justifica, en primer lugar, por la conocida asociación entre la serpiente y Adán. La serpiente es un *daímôn* ctonio, el *spiritus familiaris* de aquél. En segundo lugar, la serpiente es el símbolo más frecuente del mundo ctonio, oscuro, del instinto. Puede ser sustituida por un animal de sangre fría equivalente –como a menudo es el caso–, o sea por el dragón, el cocodrilo o el pez. Pero la serpiente no es en modo alguno una entidad puramente nefasta, ctonia, sino también, según ya se ha mencionado, un símbolo de la sabiduría y por lo tanto de lo luminoso, lo bueno y lo salutífero.[76] Ya en el *Nuevo Testamento* es figura a la vez de Cristo y del diablo, lo mismo, según hemos visto, que el pez. También el dragón, negativo para nosotros, tiene sentido positivo en China y, en parte, incluso en la alquimia occidental. La polaridad interna del símbolo ofídico excede en muchos respectos la del ser humano. En aquélla es manifiesta, mientras que en el hombre es en parte latente o potencial. La serpiente supera a Adán en astucia y saber, y puede ganarle en ingenio. Es más antigua que él y ha sido evidentemente dotada por Dios con una inteligencia sobrehumana, como la de aquel Hijo de Dios que asumió el papel de Satán.[77]

Como el hombre culmina hacia lo alto en la idea de un Dios de luz y bondad, así también descansa por abajo en un principio oscuro y maligno, que tradicionalmente tiene por imagen al diablo, o a la serpiente que personifica la desobediencia de Adán. Ahora bien; así como antes hemos puesto por simétrica del hombre la sepiente, así ésta se complementará por otra parte con el segundo cuaternio naaseno, el del

[76] Como por ejemplo la serpiente de Esculapio y la del *agathodaímôn*.

[77] Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, pág. 151 y sigs.

Paraíso. El Paraíso introduce el mundo animal y vegetal. En efecto, es una plantación, o un jardín habitado por animales; una síntesis de todo lo que crece desde la tierra. La Serpiente, como *serpens mercurialis*, no sólo se relaciona con el dios revelador Hermes, sino que actúa además como numen de la vegetación para la *benedicta viriditas*, todo el verdor y el florecimiento de la vida vegetal.[78] Esa serpiente hasta habita en el interior de la Tierra y es ese *pneûma* escondido en la *Piedra*.[79]

El simétrico complementario de la Serpiente es la Piedra como representante de la Tierra. Aquí encontramos ahora un estadio ulterior de desarrollo de esta simbólica, el de la alquimia, cuya imagen central es el *lapis* [o piedra filosofal]. Así como la Serpiente constituye el opuesto inferior del hombre, así lo es la Piedra respecto de la Serpiente. Por otra parte, la Piedra corresponde al hombre: no sólo se la representa en forma humana, sino que hasta tiene "cuerpo, alma y espíritu"; es un homúnculo y, como los textos lo manifiestan, un símbolo del sí-mismo. Pero no es un yo sino un ente colectivo, un alma colectiva, como el *Hiranyagarbha* o "embrión de oro" indio.[80] La Piedra es el padre-madre de los metales, un andrógino. Es en verdad una unidad última, pero no elemental sino devenida y compuesta. En vez de nombrar la Piedra podría recurrirse a cualquiera de los *mille nomina* que la alquimia ha establecido, pero con ello no se diría nada más ni más adecuado.

Tampoco esta elección de símbolo es arbitraria, sino que está documentada por la literatura alquímica del siglo I al XVIII. El *lapis*, como antes se ha señalado, procede de la separación y reunión de los cuatro elementos; o sea, de los *rotundum* [o elemento redondo]. Esta constituye una idea altamente abstracta, trascendente, que, a través, de la redondez[81] y la totalidad, refiere al Hombre primordial.

Así los cuatro tetraedros se ordenarían en círculo formando la conocida figura del *ouróboros* ["(la serpiente) que se muerde la cola"]. En tal caso, lo "redondo" como quinto nivel sería idéntico al primero; o

[78] El texto dice: "¡Oh bendito verdor, que todo juntamente lo generas! Por donde conozcas que ningún vegetal ni fruto alguno te aparece en germinación como no sea con color verde. Análogamente has de saber que la generación de esta cosa es también verde, por lo cual los filósofos le llamaron germen" (*Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, pág. 220).

[79] Cf. la cita de Ostanes en Zósimo (Berthelot, *Alch. grecs.*, III, VI, 5, págs. 121-130).

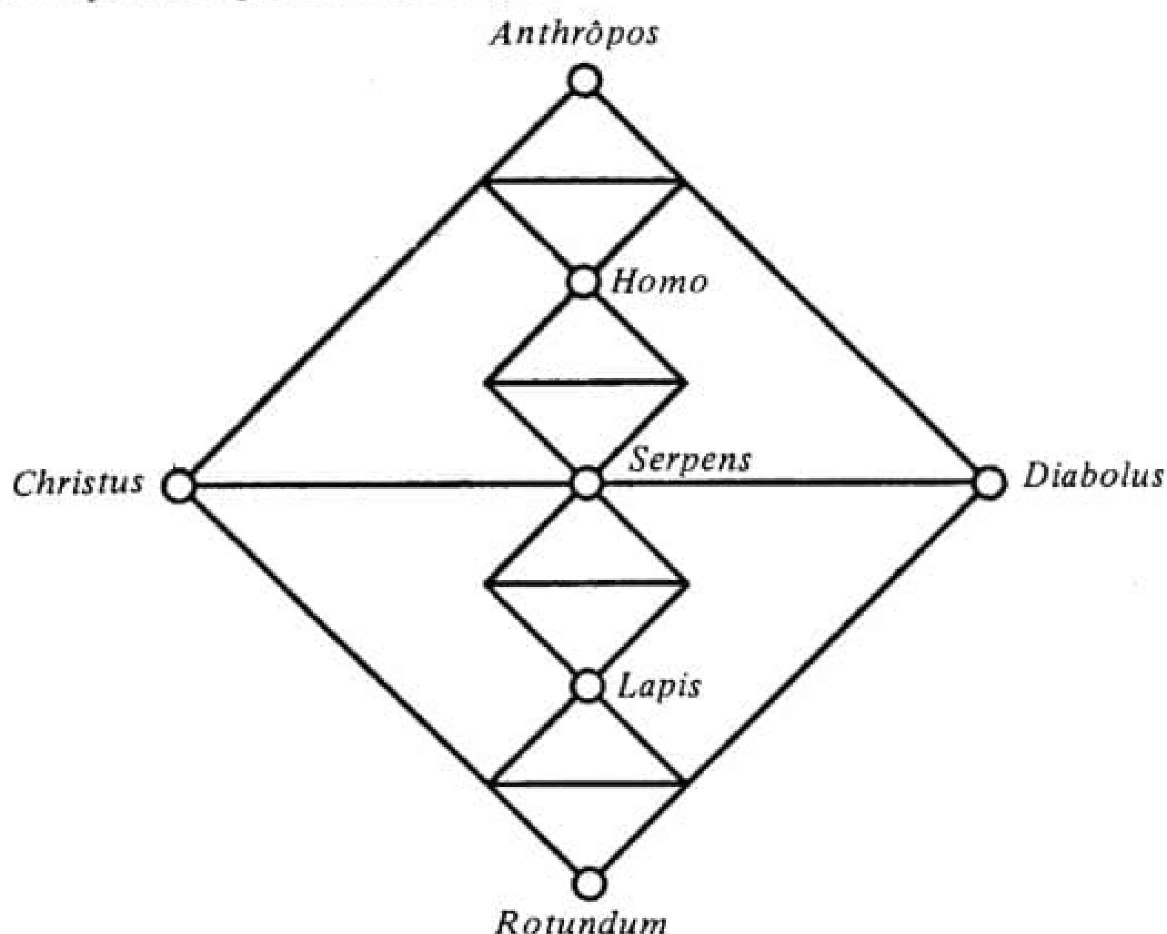
[80] Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Index, s. V.

[81] Podría verse en esto una alusión a la rotación como principio de la materia.

sea lo pesado y oscuro de la tierra, el metal, que está con el Hombre primordial en una relación secreta. Esto es evidente en la alquimia, pero aparece también en la historia de las religiones, pues los metales proceden de la sangre de Gayômart.[82] Esa extraña relación se esclarece considerando la identidad de lo más bajo y material con lo más alto y espiritual, según lo encontramos ya en la interpretación de la serpiente como animal a la vez "espiritual" y ctonio. En Platón, lo redondo es el Alma del Mundo y un bienaventurado dios.[83]

6

Intentaremos ahora resumir las consideraciones de la sección precedente y visualizarlas por medio de un gráfico. En ordenación vertical, el esquema se presenta de la siguiente forma:

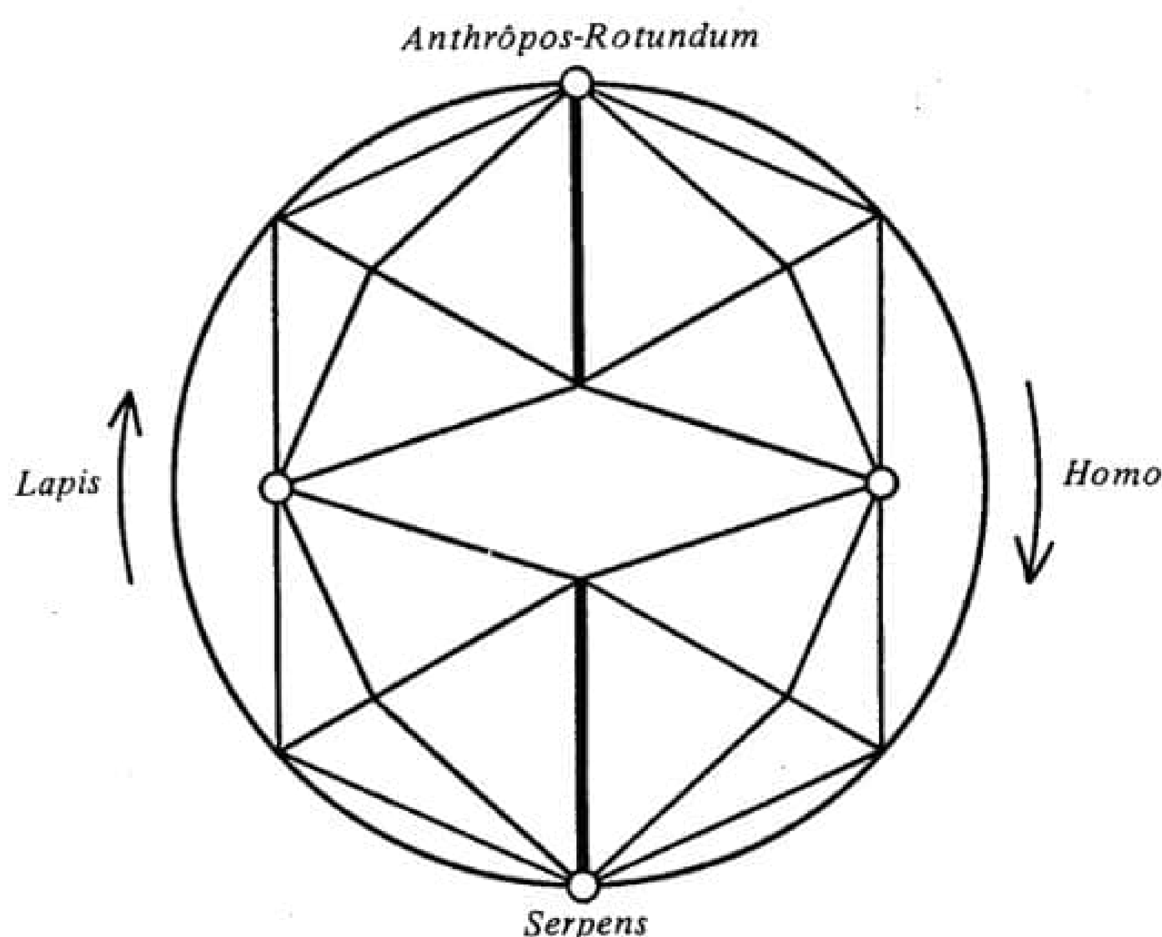


[82] Según una relación del *Damdad-Nask* (Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, pág. 18), Gayômart es el hombre primordial en la forma teosófica del sistema zoroástrico. Yima, en cambio, es el hombre primordial de la antigua leyenda aria. Su nombre es *Yimô kshaêtô* = "el resplandeciente Yima". Según el Minokhired [*Mênôk-ê Khrat?* T.] los metales fueron formados de su cuerpo (Kohut, *Die talmudisch-midraschische Adamssage*, págs. 68 y 70). Según el *Gran Bundahishn* el cuerpo de Gayômart está formado por metales (Christensen, *Las Types du premier Homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, pág. 201).

[83] [Platón, *Timeo*, 8.]

En este esquema he destacado el punto de máxima tensión de opuestos, el del doble sentido de la Serpiente, que ocupa el centro del sistema. Como alegoría tanto de Cristo cuanto del diablo, la Serpiente contiene y simboliza la más extrema polaridad en que se escinde el Hombre primordial al descender en la *physis*. El hombre común no alcanza esta tensión: la tiene sólo en el inconsciente, o sea precisamente en la Serpiente.[84] En el *lapis*, que se corresponde con el hombre, los opuestos están, por así decirlo, unidos, pero con una visible línea de sutura, el símbolo del hermafrodita, que desdora la idea misma del *lapis*, como lo "demasiado humano" desdora al Homo sapiens. En el "Adán de lo alto", lo mismo que en el "elemento redondo", la oposición es invisible. Pero en cambio el uno y el otro están en absoluta oposición entre sí, y si, como realidad trascendental indiferenciable, son idénticos, se trata de una paradoja, que por cierto responde a la regla: el aserto sobre algo metafísico no puede ser sino antinómico.

La ordenación según la figura del *ouróboros* da el siguiente esquema:



[84] El hombre no dispone de esa amplitud de conciencia que sería necesaria para realizar los pares de opuestos propios de la naturaleza humana, la tensión de los cuales permanece por lo tanto en su mayor parte inconsciente, aunque puede aparecer en los sueños. La serpiente, tradicionalmente, representa la posición vulnerable del hombre:

Esta ordenación muestra la mayor tensión entre *Anthrôpos-Rotundum* y *Serpens* por una parte, y la menor entre *Homo* y *Lapis* por la otra, expresadas por la diferente distancia entre los puntos respectivos. Las flechas indican el descenso en la *physis* y el ascenso a lo espiritual. El punto más bajo es la Serpiente. El *lapis*, en cambio, aunque de naturaleza señaladamente material, representa un símbolo espiritual; mientras que el "elemento redondo" significa una magnitud trascendente, aunque simbolizada por el misterio de la sustancia material, por lo tanto algo comparable en cierto modo a la idea del átomo. El desarrollo conceptual antinómico se corresponde con la índole paradójica de la alquimia.

Con la cuaternidad del *lapis*, que constituye una creación de la gnosis alquímica, llegamos a interesantes especulaciones de orden físico entre los alquimistas. En el *Scrutinium chymicum* (1687) de Michael Maier (1568 a 1622) se encuentra una representación de los cuatro elementos como cuatro grados sucesivos del fuego. (Véase lámina I.)

Según lo muestra la figura, son cuatro esferas llenas de fuego. El autor la comenta en los versos siguientes:

Naturae qui imitaris opus, tibi quattuor orbes
Quaerendi, interius quos levis ignis agat.
Imus Vulcanum referat, bene monstret at alter
Mercurium, Lunam tertius orbis habet;
Quartus, Apollo, tuus, naturae auditur et ignis,
Ducat in arte manus illa catena tuas.[85]

De aquí resulta que la esfera inferior corresponde a Vulcano, o sea al fuego terreno (?); la segunda, a Mercurio, o sea al espíritu vegetativo

---

personifica su sombra, es decir, su debilidad e inconsciencia. Pues en esta última está el mayor peligro, la predisposición a las sugestiones. El efecto de la sugestión depende del desencadenamiento de una *dynamis* inconsciente; cuanto más inconsciente, más efectiva. Por eso, con la creciente escisión entre conciencia e inconsciente crece también el peligro de contagio psíquico y psicosis de masas. Con la pérdida de las ideas simbólicas se cortan los puentes entre el inconsciente y la conciencia: ya ningún instinto protege contra ideas insalubres y *slogans* vacíos. La razón sin tradición y sin fundamento instintivo está desprotegida de cualquier absurdidad.

[85] "(Tú) que imitas la obra de Natura, debes procurar cuatro esferas, dentro de las cuales se mueva un leve fuego. La más baja refiera a Vulcano, pero la segunda muestre bien a Mercurio; la tercera tiene la Luna; el cuarto, Apolo, (que es) el tuyo, también es conocido como fuego de Natura; esa cadena dirija tus manos en el arte" (Emblema XVII, pág. 49.)

(o vital) ; la tercera a la Luna, el principio anímico, femenino; y finalmente la cuarta al Sol, el principio masculino, espiritual. El comentario de Maier explica que se trata por una parte de los cuatro elementos, y por otra de las cuatro especies de fuego de que depende la formación de los diferentes estados de agregación. El *ignis elementalis re et nomine* [fuego elemental de hecho y de nombre] de Maier[86] correspondería, según el orden de sucesión, a Vulcano; el fuego de Mercurio, al aire; el tercer fuego, o sea el de la Luna, al agua; al cuarto, correspondiente al Sol, llama el autor *terreus* (térreo o terreno). El fuego elemental es, según testimonio de Ripley, a quien cita Maier, ese fuego "que enciende la madera o leña"[87] es, pues, sin duda el fuego común. El fuego del Sol, en cambio, parece ser el fuego interior a la Tierra, el que hoy designaríamos como "volcánico", y que corresponde al estado de agregación fijo (*terreus*). Resultan, pues, las series siguientes:*

Serie de Vigenerus		Serie de Ripley	
fuego del mundo inteligible	=	*fuego natural*[89]	=
fuego celeste	=	*fuego innatural*[90]	=
fuego elemental	=	*fuego contra natura*[91]	=
fuego infernal[88]	=	*fuego elemental*	=

Serie de Michael Maier

= *fuego térreo*	= *azufres y mercurios*	= Sol (*Apolo*)	= tierra	=
= *fuego ácueo*	= *aguas*	= *Luna*	= agua	=
= *fuego aéreo*	= *dragones*	= *Mercurio*	= aire	=
= *fuego elemental*	= *fuego elemental*	= fuego común (*Vulcano*)	= fuego	=

86 [*Op. cit.*, pág. 50.]

87 [*Loc. cit.*]

* Aquí, y en la figura siguiente, ponemos en español los términos que aparecen en el original en latín, pues es fácil pasar de aquéllos a éstos; pero en esta tabla subrayamos los que están en latín en el original, en cierto modo como "términos técnicos". [T.]

88 Vigenerus comenta del siguiente modo: "El fuego está constituido por cuatro especies, de las cuales la primera es el fuego del mundo inteligible, que es todo luz; la segunda, la del fuego celeste, que participa del calor y de la luz; la tercera, el fuego elemental, inferior en luz, calor y ardor; el cuarto es el infernal, opuesto al inteligible, y hecho de ardor y llama, sin luz alguna" (*De igne et sale*, en *Theatr. chem.*, 1661, VI, pág. 39).

89 "Es ínsito a toda cosa."

90 "El calor de las cenizas y de los baños."

91 "Atormenta los cuerpos, es el/un dragón."

Estados de agregación

= cuerpos fijos
= fluidos
= gas
= llama

Lo notable de este paralelismo entre los estados de agregación y las diversas especies de fuego es que se trata de una suerte de "teoría del flogisto" acerca de esas sustancias, no ciertamente explícita, pero sí suficientemente indicada: el fuego es propio de todos los estados de agregación y por lo tanto el agente que los produce. La idea es antigua[92] y se encuentra ya en la *Turba*, donde Dardaris dice: *Sulfura sunt animae, quae in quattuor fuerant occultae corporibus.*[93] Aquí lo activo (el *anima*) no es el fuego sino el azufre; pero la idea es la misma: los elementos, o sea los estados de agregación, aparecen como reducibles a un denominador común. Hoy se sabe que lo común a los elementos opuestos es el *movimiento molecular* y que los estados de agregación corresponden a diversos grados de ese movimiento. Este, a su vez, corresponde a una cierta *cantidad de energía*, de modo que la energía es el común denominador de los elementos. Una etapa de transición hacia el concepto de energía moderno está representada por la teoría del flogisto, de Stahl,[94] que a su vez descansa en las mencionadas premisas de la alquimia, las cuales, por ende, puede admitirse que constituyan los primeros ensayos de una teoría energética.[95]

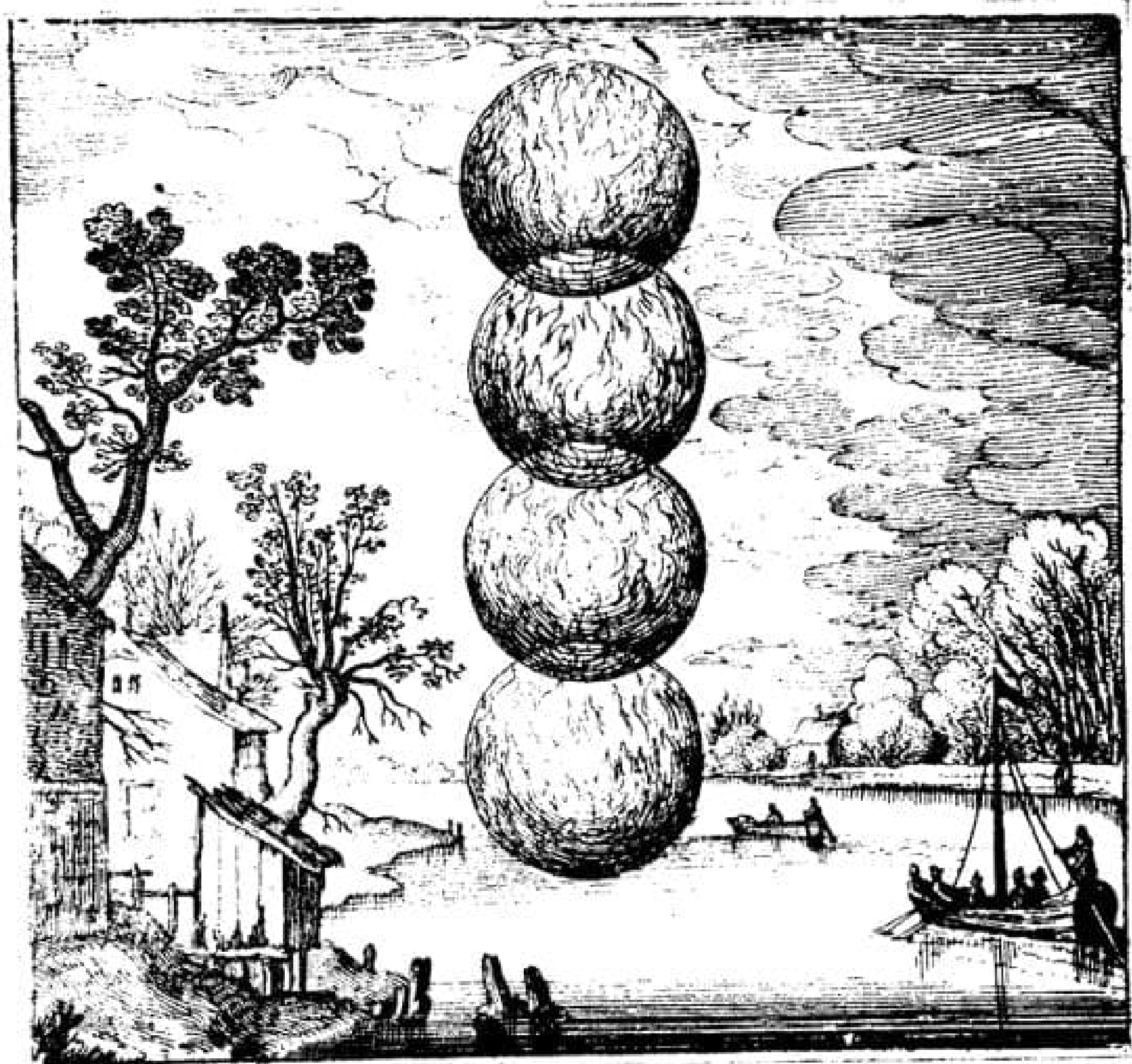
La teoría del flogisto insinuada por los alquimistas no alcanza aún el nivel de la energética, pero apunta inequívocamente en esta dirección. Para el siglo XVII eran ya conocidos, además, todos aquellos elementos tanto matemáticos como físicos a partir de los cuales hubiese podido derivarse una energética. Ahora bien; "energía" es un concepto

92 Como es sabido, la fuente más antigua es Heráclito.

93 *Turba* (ed. Ruska), sermo XLIII, págs. 149, 30 y sig.: "Los azufres son almas que habían estado ocultas en cuatro cuerpos (= los elementos)".

94 G. E. Stahl (1660-1734) conjeturó que todos los cuerpos combustibles (es decir, oxidables) contenían una sustancia ígnea. Este "flogisto" se suponía ingrávido, o incluso de peso negativo. Cf. H.E. Fierz-David, *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie*, págs. 148 y sig.

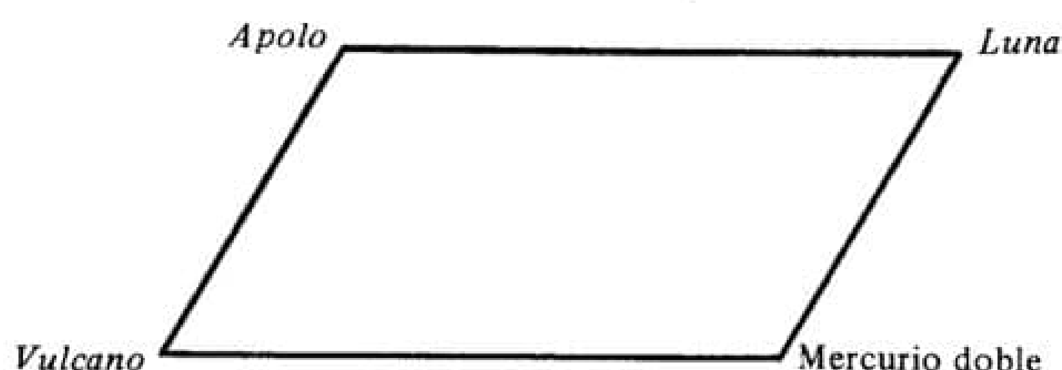
95 Psicológicamente es por cierto mucho más antigua la primitiva idea de *mana*. Pero se trata aquí de conceptos científicos. En la ecuación *sulfur* = *anima* se mantiene aún un fragmento de teoría del *mana*. Antes se malentendió el *mana*, característicamente, como "animista".



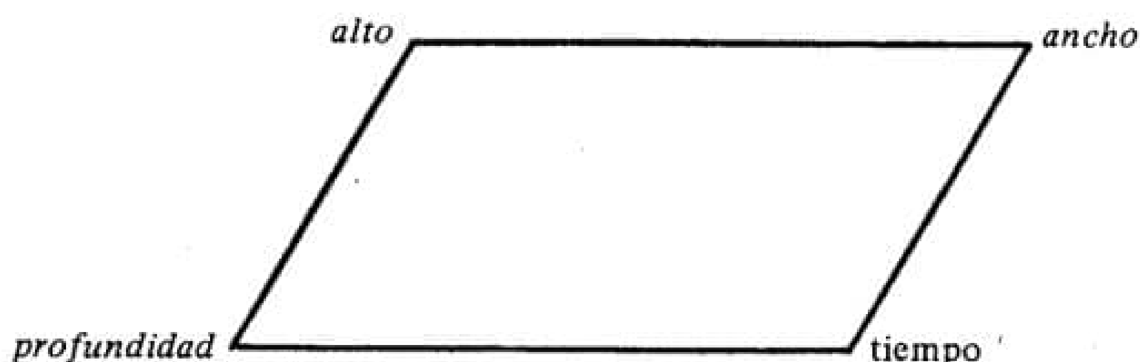
I. Los cuatro elementos
De Michael Maier, *Scrutinium chymicum* (1667).

abstracto, indispensable para describir con exactitud el comportamiento de un *cuerpo en movimiento*. Igualmente, éste puede conocerse sólo por un sistema de coordenadas espacio-temporales. Dondequiera se establece un movimiento, se da por el cuaternio espacio-tiempo, que puede expresarse o por el *axioma de María:* 3 + 1, o por la proporción sesquitercia: 3 : 4. Este cuaternio podría, pues, sustituir al de los elementos, donde el primero o el cuarto, que puede corresponder al eje del tiempo, muestra en la serie alquímica ser frecuentemente un elemento que ocupa una posición excepcional, como el fuego o la tierra.[96]

La posición excepcional de un factor en una cuaternidad puede también expresarse por su dualidad o su duplicidad, como por ejemplo el cuarto de los ríos del Paraíso, el Eufrates, que es la "boca" por donde entra el alimento y sale la plegaria, y significa tanto el río como el Lógos. En el cuaternio de Moisés, a la cónyuge de éste corresponde un doble papel: el de Tzipporá y el de la Etíope. Si construimos una cuaternidad con las correspondencias divinas de los elementos según Maier: Apolo, Luna, Mercurio, Vulcano, resulta un cuaternio matrimonial con relación hermano-hermana:



Mercurio se da en la alquimia, según es sabido, como andrógino, y no rara vez aparece como *virgo*. Este carácter (3 + 1, o 3 : 4) aparece evidentemente también en el cuaternio espacio-temporal



[96] El fuego como espiritual, los demás elementos como materiales; la tierra como fija, los demás como móviles.

II. La Trinidad
De un manuscrito de Joaquín de Fiore

Si se considera esta cuaternidad desde la tridimensionalidad del espacio, el tiempo puede concebirse como una cuarta dimensión. Si, en cambio, consideramos la cuaternidad desde las tres cualidades del tiempo (pasado, presente, futuro), el espacio estático, en que se cumplen los cambios de estado, viene a agregarse como unidad y como cuarto. En ambos casos el cuarto representa un Otro inconmensurable, que empero nos es necesario para su mutua determinación con los demás. Así, medimos el espacio por el tiempo y el tiempo por el espacio. Al otro, al cuarto, corresponde en las cuaternidades gnósticas el *theòs pyrinos* [dios ígneo], "el cuarto según el número", la doble mujer de Moisés (Tzipporá y la Etíope), el doble Eufrates (río y Lógos); en el cuaternio alquímico de los elementos, el fuego;[97] en el cuaternio divino de Maier, el mercurio doble; y en la "cuaternidad cristiana" (si es lícita esta expresión),[98] María o el diablo. Estas dos figuras inconciliables están unificadas en el "mercurio doble" de la alquimia.[99]

El cuaternio espacio-temporal es la *condición arquetípica de posibilidad del conocimiento físico* en general. Entre las cuaternidades psíquicas, es el esquema de orden por excelencia. En su estructura, corresponde al esquema de las funciones psicológicas.[100] La relación 3:1 aparece con frecuencia también en los sueños y en los dibujos espontáneos de mandalas.

Un paralelo individual moderno de las cuaternidades ordenadas por superposición, asociado con la idea del ascenso y descenso, se

[97] Jakob Boehme llama al "fuego de la Natura eterna" la "cuarta figura" (*Tabula principiorum*, 41, en *De signatura rerum*, pág. 279).

[98] La doctrina, no suficientemente aclarada, de Sabelio (com. del s. II) acerca de la mónada, antecósmica, el "Dios callado y no operante" y sus tres *Prósôpa* ["rostros/personas"] o modos de manifestación, es posible que haya dejado por herencia una concepción cuaternaria. Así, Joaquín de Fiore reprocha a Pedro Lombardo "que dijo en sus *Sentencias*: 'Puesto que Padre e Hijo y Espíritu Santo son una entidad suprema, y no genera, ni es generada ni procede (de otra)'; de donde afirma que aquél asignaba a Dios no tanto una Trinidad como una cuaternidad, a saber: tres personas y, como cuarta, esa esencia común. . ." (IV Concilio de Letrán, 1215; decretos en Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, nº 803). Remito aquí a las reflexiones psicológicas que he expuesto en mis investigaciones sobre la Trinidad (*Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*).

[99] Cf. sobre esto mi *Der Geist Mercurius*.

[100] Las funciones relativamente diferenciadas y una no diferenciada, "inferior" (cf. Jung, *Psychologische Typen*, y los diagramas de Jolande Jacobi, *Die Psychologie C. G. Jungs*).

encuentra entre las ilustraciones de mi ensayo sobre el mandala.[101] La misma idea aparece también en las figuras de un caso detalladamente descrito, donde se trata de vibraciones que forman nodos.[102] Cada uno de estos nodos significa una personalidad destacada, como era también en la figura del primer caso. Un motivo análogo podría estar como fundamento de la ilustración de lámina II: es una representación de la Trinidad, tomada de un manuscrito de los tratados de Joaquín de Fiore.[103]

En relación con esto, quisiera, para concluir, mencionar aun la peculiar doctrina cosmogónica de las *Clementinas I*.[104] En Dios, *penûma* y *sôma* (cuerpo) son uno. Ambos se separan, y el primero aparece como Hijo y "arconte del eón futuro"; el segundo, en cambio, la auténtica *ousía* ("esencia", "ente")* o *hylê* ("materia"), sufre una cuádruple división según los cuatro elementos (que eran solemnemente invocados en el rito de iniciación). De la mezcla de estas cuatro partes nacen el diablo, el *arkhôn toû aiônos toútou* (el señor de este eón), y el alma de este mundo. El *sôma* (la materia) se hace animada (*émpsykhon*). "Dios gobierna el mundo tanto por medio del diablo como por medio del 'hijo'; pues ambos son sus manos".[105] Dios se despliega en el universo en forma de sicigias (pares de opuestos), como cielo-tierra, día-noche, masculino-femenino, etc. El último miembro de la primera serie está constituido por Adán y Eva. Al fin de este proceso de segmentación, sigue el retorno al origen o *teleutê tôn pántôn* (consumación del universo), por purificación y aniquilación.[106]

A quien conoce la alquimia difícilmente se le escapará la semejanza entre la doctrina clementina y las concepciones fundamentales de aquélla, si dejamos aparte los aspectos morales. Así, tenemos los "hermanos enemigos", Cristo y el diablo, que, como es sabido, aparecían como hermanos en la tradición judeocristiana; la tetramería o cuadriparti-

[101] [Jung,] *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, fig. 2.

[102] *Op. cit.*, fig. 4 y texto correspondiente.

[103] Zürcher Zentralbibliothek, Graphische Sammlung, Bx. 606.

[104] *Realenciclopädie für protestantische Theologie*, IV, pág. 173 y sig., s.v.

* Más propiamente, "sustancia", como traduce la versión inglesa; sólo de modo muy indirecto "ente" (como "sustancia primera" aristotélica). Por otra parte, conviene recordar que los estoicos empleaban el término en sentido de *hylê* [T.].

[105] Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, pág. 334.

[106] Me atengo a la reconstrucción de Uhlhorn (*Realencyclopädie*, loc. cit.).

ción del proceso en las cuatro partes (elementos); los pares de opuestos y su unidad definitiva; el paralelo entre el *lapis* y el Mercurio por una parte con Cristo, y por otra, mediante la simbólica del dragón o la serpiente, con el diablo; la figura del *Mercurius duplex* y del *lapis*, que une en sí inseparablemente los opuestos.

Si volvemos la vista al camino por donde nos ha traído nuestro argumento, vemos en el punto de partida dos cuaternidades gnósticas, que aparecen la primera supraordinada y la segunda subordinada al hombre: son respectivamente el cuaternio de Moisés y el cuaternio del Paraíso.[107] Sin duda no es casual que Hipólito mencione precisamente esas dos cuaternidades, o que los naasenos sólo conocieran ésas, pues la posición del hombre está en su sistema en la más estrecha vinculación con el "Adán de lo alto", pero en cambio separada del mundo edénico, animal y vegetal; y sólo por su sombra tiene el hombre relación con la serpiente, en su doble sentido. Tal situación es enteramente característica de la época gnóstica y paleocristiana. El hombre de ese tiempo estaba cerca de la *génea abasíleutos* (la estirpe sin rey, es decir, independiente), o sea, de la cuaternidad superior, el reino celeste, y miraba hacia lo alto. Pero lo que empieza por lo alto ya no sube más, sino que termina en lo bajo. Así, nos sentimos obligados a complementar simétricamente el "Adán de abajo" naaseno con un cuaternio de sombra, pues, así como aquél no puede ascender inmediatamente al "Adán de lo alto", porque entre ambos está el cuaternio de Moisés, también entre el "Adán de abajo" y el principio inferior, la Serpiente, debe suponerse una cuaternidad inferior. Esta operación, evidentemente, no era familiar a la época gnóstica, pues la conexión asimétrica con lo alto parecía no incomodar a nadie, sino, antes bien, ser precisamente lo deseable o corresponder a un programa. Por eso, si entre el hombre y la serpiente interpolamos una cuaternidad no mencionada en los textos, ello se debe a que ya no podemos apenas representarnos una psique orientada exclusivamente a lo alto, no equilibrada por una conciencia igualmente intensa del hombre inferior. Por cierto se trata de una contingencia moderna y, dentro del pensamiento gnóstico histórico, un flagrante anacronismo, por el cual se empujà al hombre al centro del campo de conciencia, donde antes conscientemente nunca había estado. Sólo Cristo presentó el modelo de esa conciencia inserta entre Dios y el mundo, y al tomar el hombre la persona de Cristo como objeto de su devoción adquirió paulatinamente, en cierto modo, esa posición mediadora.

[107] Para evitar malas interpretaciones, quisiera destacar que aquí "Paraíso" no se toma en el sentido traslaticio de "Cielo futuro" o morada de los bienaventurados, sino en el de "Paraíso terrestre" o "jardín del Edén".

Como Cristo está crucificado entre los dos ladrones, así el hombre alcanzó paulatinamente conocimiento de su propia sombra y de la dualidad de ésta, anticipada por el doble sentido del símbolo de la serpiente. Como la serpiente representa a la vez lo salutífero y lo corruptible, así está uno de los dos ladrones determinado hacia lo alto y el otro hacia lo bajo, y así también la "sombra" significa por una parte lamentable y reprensible debilidad, pero por otra el sano instinto y la condición indispensable de una conciencia más alta.

Sólo, pues, si la posición mediadora del hombre se ha hecho realidad, y ello en la medida en que éste experimenta su conciencia de sí o su existencia con más intensidad que su dependencia de Dios o del designio divino, se hace efectivo el cuaternio de la sombra, que sirve de contrapeso a esa posición mediadora. Así, cuando complementamos con un correspondiente opuesto, el cuaternio de la sombra, esa actitud pneumática apuntada a lo alto que caracteriza el estado espiritual góstico-paleocristiano, lo hacemos en concordancia con el desarrollo histórico. La dependencia inicial con respecto a una esfera pneumática, de la cual está pendiente el hombre como el niño de la madre, quedó amenazada por el reino de Satán. De este reino liberó el Redentor, quebrantando las puertas del infierno o burlando a los arcontes, al hombre pneumático, y en la misma medida lo vinculó al reino de los cielos. De esta manera, un abismo lo separó del mal. Esta actitud tuvo el soporte más poderoso en la espera de la inminente Parusía. Pero, como Cristo no reapareció, no pudo no producirse cierta regresión. Cuando una esperanza tan grande se desvanece y se frustra tan ansiosa espera, la libido se revierte necesariamente en el hombre e intensifica la conciencia de sí poniendo el acento en los procesos anímicos personales, es decir, se desplaza progresivamente al centro del campo de conciencia. Se produce así, por una parte, cierta separación de con la esfera pneumática, y, por otra cierta aproximación al reino de la sombra. Correspondientemente, se agudiza la conciencia moral y paralelamente se relativiza el sentimiento de liberación. La Iglesia debe entonces realzar la significación y la fuerza del rito, para poner barreras a la irrupción del mundo. Con ello la Iglesia se hace inevitablemente un "reino de este mundo". La transición del primero al segundo cuaternio describe a la vez un desarrollo histórico, que en el siglo XI lleva, en muchas partes, a un abierto reconocimiento del mundo como creación de un principio maligno.

La serpiente y su sabiduría ctonia representan la peripecia del gran drama. El subsiguiente cuaternio del Paraíso, con el *lapis*, trae los comienzos de las ciencias naturales (Roger Bacon, 1214-94; san Alberto Magno, 1193-1280, y los alquimistas), cuya tendencia, empero, no da un giro de 180° respecto de la posición pneumática, sino sólo de 90°,

es decir, se cruza con la orientación eclesial-espiritual y es por lo tanto más un estorbo para la fe que una contradicción con ella.

Del *lapis*, vale decir, de la alquimia, una línea directa lleva a las modernas ciencias naturales, o sea al cuaternio de los agregados alquímicos, el cual, según se ha explicado más arriba, se funda en última instancia en el cuaternio espacio-temporal. Este pertenece a la serie de las cuaternidades arquetípicas y, como todas ellas, muestra ser un principio indispensable de ordenación, en este caso para las impresiones sensoriales que la psique recibe de los cuerpos en movimiento. Espacio y tiempo constituyen un a priori psicológico, un aspecto de la cuaternidad arquetípica en general, insoslayable para el conocimiento de los procesos físicos.

El desarrollo que se cumple del segundo al cuarto cuaternio describe el cambio de la imagen del mundo en el curso de los dos milenios cristianos. La serie termina con la concepción del "elemento redondo", o de la rotación en oposición al estatismo de la cuaternidad, que, según se ha señalado, se muestra como una premisa del conocimiento de la naturaleza. El surgimiento del materialismo científico, ligado a este desarrollo, aparece por una parte como una consecuencia lógica de él, y por otra como una divinización de la materia. Este último aspecto tiene su causa psicológica en que el elemento redondo coincide con el arquetipo del hombre primordial.

Con esto se cierra el círculo del *ouróboros*, ese símbolo del *opus circulare* de la Naturaleza así como del "arte".

7

Puede expresarse la serie de cuaternios en la forma de una ecuación, donde A designe el estado inicial (en nuestro caso, el *Ânthrôpos*), A_1 el estado final, y B, C, D los estados intermedios. Con las respectivas minúsculas a, b, c, d designamos las figuras en que se escinden los estados. Con respecto a la construcción de la fórmula, debemos tener presente que se trata del proceso de transformación progresivo de una misma y única sustancia. Esta (como sus sucesivos estados de transformación) produce siempre su semejante; es decir, de A resulta a, de B resulta b; y también b produce B y c produce C. Se presupone además que a es seguido por b, y que la fórmula se lee de izquierda a derecha. Estas premisas son legítimas para una fórmula psicológica.

Naturalmente, la fórmula no puede estar ordenada linealmente, sino sólo en forma de un círculo, que, por las mismas premisas, se mueve hacia la derecha. De A sale su semejante, a. De a el proceso pasa contingentemente a b, de donde resulta el estado B, etcétera. La transforma-

ción procede hacia la derecha, en el sentido del movimiento del Sol,* o sea es un proceso de toma progresiva de conciencia, como lo indica ya la escisión (discriminación) de *A, B, C, D* en cuatro magnitudes cualitativas cada una.[108] Ahora bien; nuestro conocimiento científico-natural actual se funda no en algo como una cuaternidad, sino en una trinidad de principios (espacio, tiempo, causalidad).[109] pero aquí no nos movemos en el terreno del pensamiento científico-natural moderno, sino en el de la concepción del mundo antigua y medieval, que reconocía –como todavía en la época de Leibniz– el principio de la "correspondencia", y lo aplicaba de modo ingenuo e irreflexivo. Empero, para fundar un juicio de totalidad sobre *A* expresado por *a, b, c,* debemos complementar nuestro modo de pensamiento contemporáneo con el principio de correspondencia o de *sincronicidad.*[110] Pues nuestra descripción de la naturaleza es en ciertos respectos incompleta y por consiguiente excluye del conocimiento hechos observables o los formula de un modo injustificablemente negativo, como por ejemplo con la paradoja del "efecto sin causa" (Jeans).[111] Nuestra cuaternidad gnóstica es un producto ingenuo del inconsciente y representa por lo tanto un hecho psicológico que sin duda puede ponerse en relación con las cuatro funciones de orientación de la conciencia; pues el carácter dextrógiro del proceso, como hemos dicho, es expresión de una discriminación consciente,[112] y por lo tanto una aplicación de las cuatro funciones que constituyen la base de los procesos de conciencia.

El proceso circular vuelve necesariamente a su comienzo, precisamente en el momento en que *D*, el estado contingentemente más alejado de *A*, cumple la transición a a_3, lo que corresponde a una especie de enantiodromía. Tenemos, pues:

* Visto desde el hemisferio Norte. Es evidente que, para mantener la correspondencia con el movimiento solar, desde la perspectiva austral el sentido de la fórmula debería ser levógiro y no dextrógiro. [T.]

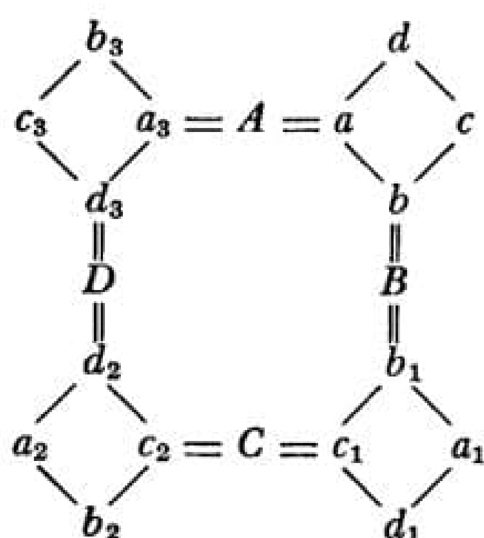
108 Correspondiente a las varias veces mencionada *phylokrínêsis.* [N. del T.: cf. sobre todo cap. V.]

109 Prescindiendo del continuo espacio temporal de la física moderna.

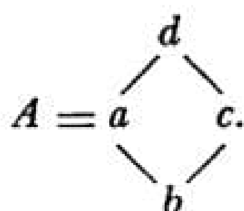
110 [Jung, *Sinchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge.*]

111 [Jeans, *Physik und Philosophie:* "Sucesos sin causa", pág. 220.]

112 El fundamento inmediato es la dirección diestra de nuestra escritura. La derecha domina, por así decirlo, la razón consciente. Lo diestro es "derecho", "recto". La izquierda, en cambio, es el lado del corazón, lo afectivo, donde el hombre es afectado por el inconsciente.



La fórmula reproduce exactamente las propiedades esenciales del proceso simbólico de transformación: muestra la rotación del mandala,[113] el juego de oposición de los procesos complementarios (o compensatorios), luego la apocatástasis, o sea la restitución de un estado de totalidad originario, expresado por los alquimistas con el símbolo del *ouróboros*, y finalmente la fórmula repite la antigua tetramería alquímica,[114] dada por la estructura cuaternaria del Uno, o sea:



Algo a que la fórmula puede sólo aludir es el plano más elevado que se alcanza por el proceso de transformación o integración. La "sublimación" o progreso o cambio cualitativo consiste en un despliegue cuadripartito o cuádruple de la totalidad, lo que no significa sino su realización consciente. Cuando contenidos psíquicos se escinden en cuatro aspectos, quiere decir que han sido sometidos a una discriminación por las cuatro funciones de orientación de la conciencia. Sólo la generación de estos cuatro aspectos garantiza una descripción totalizadora. El proceso expuesto por nuestra fórmula transforma en consciente la totalidad ordinariamente inconsciente. El *Ânthrôpos* (*A*) baja de lo alto por

[113] [Jung, *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, y *Ueber Mandalasymbolik*, figs. 20, 41, 59 y 60.]

[114] [Jung,] *Psychologie und Alchemie* [§§ 189 y 209 sig.] Se trata de los cuatro "regímenes" y "disposiciones".

medio de su sombra (*B*) en la *physis* (*C* = Serpiente), y se eleva de nuevo, por una suerte de proceso de cristalización (*D* = *lapis*) que implica la ordenación de lo caótico, al estado originario, que entretanto, empero, a través del despliegue, se ha transformado de inconsciente en consciente. La conciencia o conocimiento surge por diferenciación, es decir, por análisis (disolución) y subsecuente síntesis, a lo que se refiere simbólicamente la sentencia alquímica *"solve et coagula"*.[115] La correspondencia está representada por la identidad de las letras a, a_1, a_2, a_3, etc. Es decir, se trata en todos los casos de un mismo factor, que en la fórmula cambia sólo de posición, mientras que psicológicamente muda de nombre y cualidad. A la vez, resulta evidente que el cambio de posición es un cambio de lugar enantiodrómico, lo que corresponde a las transformaciones complementarias o compensatorias de la psique en conjunto. De análoga manera se conciben en los comentarios clásicos, como es sabido, las transformaciones de los signos del *Yi Ching*. Cada ordenación arquetípica posee su numinosidad peculiar, según se ve ya por su designación misma; así, *a-d* es la "estirpe sin rey" (o sea, libre); $a_1 - d_1$ el cuaternio de la sombra, que es ingrato, porque representa al hombre "demasiado humano" ("el más horrible de los hombres" de Nietzsche);[116] $a_2 - d_2$ el Paraíso, cuyo nombre habla de por sí; y finalmente $a_3 - d_3$ el mundo material, cuya numinosidad amenaza asfixiar a nuestro mundo en la forma del materialismo. Las transformaciones de la historia espiritual durante los últimos dos milenios que se expresan en la fórmula no necesitan que se las detalle.

La fórmula representa un símbolo del sí-mismo, pues éste no es sólo una magnitud estática o una forma constante, sino a la vez un proceso dinámico, del mismo modo que los antiguos no veían la imagen de Dios en el hombre como una mera impronta, algo así como la inánime marca de un sello, sino como una fuerza operante. Las cuatro transformaciones representan un proceso de restauración o de rejuvenecimiento que ocurre, por así decirlo, en el interior del sí-mismo, algo comparable al ciclo carbono-nitrógeno en el Sol, por el cual un núcleo de carbono captura cuatro protones (dos de los cuales se convierten inmediatamente en neutrones) y al final del ciclo los libera de nuevo en forma de una partícula alfa. El núcleo de carbono sale incólume, "como el Fénix de sus cenizas".[117] Es de suponer que el secreto del ser, o sea, de la existencia del átomo y de sus partículas componentes, consiste en un proceso constantemente repetido de rejuvenecimiento; y a suposiciones

115 "Suelta (o libera) y estabiliza (o consolida)."

116 [Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV: "El despertar" y sigs.]

117 Gamow, *Atomic Energy in Cosmic and Human Life*, pág. 72.

análogas se llega cuando se trata de explicar la numinosidad de los arquetipos.

Tengo plena conciencia del carácter altamente hipotético de esta comparación, pero considero apropiado hacer tales consideraciones, aun a riesgo de engañarse con una apariencia. Tarde o temprano la física atómica y la psicología del inconsciente llegarán a aproximarse de modo significativo, pues ambas, independientemente y desde lados opuestos, asedian el ámbito trascendental, la primera con la idea del átomo, la segunda con la del arquetipo.

La analogía de orden físico no es mera digresión, en la medida en que el propio esquema simbólico representa el descenso en la materia y requiere la identidad de lo externo con lo interno. La psique no puede ser nada "enteramente otro" que la materia, pues, si no, ¿cómo podría moverse la sustancia material? Y esta sustancia no puede ser ajena a la psique, pues, si no, ¿cómo podría aquélla generar a ésta? Psique y materia son uno y el mismo mundo, y la una participa de la otra, pues si no su acción recíproca sería imposible. Por lo tanto, si la investigación pudiera avanzar lo suficiente, tendríamos que llegar a una coincidencia última de los conceptos físicos con los psicológicos. Nuestras presentes tentativas pueden ser osadas, pero creo que están en la dirección correcta. Por ejemplo, la matemática ha demostrado más de una vez que sus construcciones, puramente lógicas y aparte de la experiencia, resultan después coincidentes con el comportamiento de las cosas, lo cual, como los fenómenos de sincronicidad, apunta a una coincidencia profunda de todas las formas del ser.

Como las formaciones analógicas son una ley que domina ampliamente la vida psíquica, tenemos derecho a conjeturar que nuestra construcción, en apariencia puramente especulativa, no sea ningún descubrimiento nuevo, sino se encuentre ya prefigurada en estadios anteriores del pensamiento. En general encontramos esas prefiguraciones en las etapas, en número diverso, del proceso de transformación místico, así como en los grados de iniciación de diversos ritos mistéricos; igualmente en la tricotomía antigua, válida también para el cristianismo, de lo espiritual (*pneumatikón*), lo anímico (*psykhikón*) y lo corporal (*hylikón*). Uno de los intentos más completos de este tipo es el esquema en dieciséis partes de las "tetralogías platónicas". Como lo he tratado detalladamente en *Psychologie und Alchemie,*[118] puedo aquí limitarme a lo

[118] Un tratado harranense anónimo, titulado *Liber Platonis quartorum*, en *Theatr. chem.* (1622), V, págs. 114 y sigs.; probablemente traducido del árabe en el s. XII. [Cf. Jung, *Psychologie und Alchemie,* §§ 366 y sigs.]

esencial. Esta esquematización analógica parte de cuatro fundamentos: 1. la obra de la naturaleza; 2. el agua; 3. las naturalezas compuestas; 4. los sentidos. A cada uno de estos cuatro principios corresponden tres grados de transformación (que, con los principios mismos, dan en total 16 partes). Pero, aparte de estas cuatro cuadriparticiones fundamentales, hay también una correspondencia de grados en sentido vertical:

I	II	III	IV
1. obra de las cosas naturales	agua	naturalezas compuestas	sentidos
2. división de la naturaleza	tierra	naturalezas separadas	discriminación intelectual
3. alma	aire	simples	razón
4. intelecto	fuego	del éter (más) simple	arcano*

Esta tabla de correspondencias representa a la vez el *opus alchemicum*, vinculado también con la astrología y las llamadas artes nigrománticas. Esto último se ve en el uso de números simbólicos y en la invocación o el conjuro del *spiritus familiaris*. Así, también la antiquísima arte geomántica[119] se funda en un esquema de dieciséis partes: cuatro figuras centrales (*subiudex* o *superiudex* [subjuez o superjuez], *iudex* [juez] y dos *testes* [testigos], cuatro *nepotes* [nietos], cuatro *filiae*, cuatro *matres*. (La serie se anota de derecha a izquierda.) Estas figuras se ordenan en un esquema de casas astrológicas, en que el centro, vacío en el horóscopo, contiene aquí un cuadrado donde se colocan las cuatro figuras centrales.

Athanasius Kircher propone un sistema cuaternario,[120] que merece citarse en el contexto de nuestras consideraciones:

I. *Unum* = *Monàs monadikê* = *Deus* = *Radix omnium* = *Simplicissima mens* = *Divina essentia* = *Exemplar divinum*
("el Uno = primera Mónada = Dios = Raíz de todas las cosas = Mente absolutamente simple = Esencia divina = Modelo divino")

II. 10 (1 + 2 + 3 + 4 = 10) *Secunda Monas* = *dekadikê* = *Dyas* = *Mundus intellectualis* = *Intelligentia angelica* = *Compositio ab uno et altero* = id est, *ex oppositis.*

* En III.4 resulta extraño el genitivo, tampoco explicado en Jung, *Psych. u. Alch.* III, II, 2. [T.]

119 Fludd, *De animae intellectualis scientia seu Geomantia*, 16.

120 *Aritmologia, sive De abditis numerorum mysteriis*, págs. 260 sigs. Agradezco esta indicación a la Dra. M.-L. von Franz.

("segunda Mónada = décima = Dualidad = Mundo intelectual = Inteligencia angélica = composición del Uno y lo Otro = es decir, a partir de los opuestos")

III. 10^2 = 100 = *Tertia Monas* = *hekatontadikê* = *Anima* = *Intelligentia* ("tercera Mónada = centésima = Alma = Inteligencia")

IV. 10^3 = 1000 = *Quarta Monas* = *khiliadikê* = *Omnia sensibilia* = *Corpus* = *ultima et sensibilis unionum explicatio* ("cuarta Mónada = milésima = Todo lo concreto = Cuerpo = último y concreto despliegue de las unidades").

Kircher observa al respecto que, mientras los sentidos sólo tocan a lo corpóreo, las tres primeras unidades son objetos del entendimiento. Si se quiere concebir los objetos de la percepción sensible (*sensibilia*), ello sólo es posible por medio del intelecto. "Todo lo sensible, por lo tanto, debe ser elevado o a la razón, o a la inteligencia, o a la unidad absoluta. Así, pues, cuando de esta manera, a partir de toda la multiplicidad sensible, racional o intelectual, hemos reducido la unidad absoluta a la simplicidad infinita, ya nada más puede decirse, y entonces aun la piedra no es tanto piedra como no piedra, sino que todo es la simplicísima Unidad. Y como la absoluta unidad de esa piedra concreta* es Dios como modelo ejemplar, su unidad intelectual es la inteligencia. Por estas unidades puedes ver cómo el sentido se revierte a la razón, la razón a la inteligencia, la inteligencia a Dios, donde se encuentra el principio y la consumación, en círculo perfecto".[121]

El sistema de Kircher presenta ciertas relaciones con nuestra serie de cuaternios. Así, por ejemplo, la segunda mónada es una dualidad, consistente en oposiciones que corresponden al mundo angélico escindido por la caída de Lucifer. Otra analogía, significativa, está en que Kircher se representa su esquema como un curso circular, que por una parte es puesto en movimiento y desplegado por Dios como causa primera, pero por otra es reconducido a Dios por la actividad del entendimiento humano, de modo que el final retorna al comienzo. Desde la perspectiva alquímica, es natural, por así decirlo, que Kircher escoja, como ejemplo de las cosas discretas precisamente el *lapis* (la piedra), pues el *lapis philosophorum* es el arcano contenido en Dios, o en esa parte de Dios oculta en la materia. También esto está en analogía con nuestro esquema. La alquimia suele concebir su *opus* como una *circulación*, sea destilación circular, sea *ouróboros* o serpiente que se muerde la cola, y representa ese proceso en numerosas figuras. Como, demostrablemente, la idea central del *lapis philosophorum* corresponde al sí-mismo, el *opus*, con sus innumerables símbolos, representa el proceso

* Se tendrá en cuenta que Jung, como en la precedente tabla de Maier, traduce *sensibilis* por "concreto". [T.]

121 *Op. cit.*, pág. 266.

inconsciente de individuación, es decir, el desarrollo gradual del sí desde un estado inconsciente a una toma de conciencia. Por eso el *lapis*, como representación de la materia de origen (materia prima), está tanto al comienzo como al final del proceso.[122] El oro –otro símbolo del sí-mismo– nace, según Michael Maier, del *opus circulatorium* del Sol. Este círculo es "la línea que vuelve sobre sí (que, como la serpiente, coge con la cabeza la propia cola), por la cual propiamente se conoce a ese eterno pintor e imaginero, Dios".[123] Al hacer la Naturaleza ese círculo, "ha puesto en él cuatro cualidades en mutua relación", trazando en cierto modo "un cuadrángulo equilátero, porque los opuestos con los opuestos y los enemigos con los enemigos estuvieran ligados, por así decirlo, con eternos vínculos y se mantuvieran en reciprocidad". Maier compara con esta cuadratura el *homo quadratus*, que en la ventura y la desventura permanece igual a sí mismo (*sibi similis*).[124] La denomina *"aureola illa Domus, circulus bis sectus, phalanx quadrata, vallum, murus, acies quadrilatera"*.[125] Este círculo es un círculo mágico, que consiste en la unión de los contrarios, *ab omni iniuria. . . immunis* (inmune a todo daño).

Independientemente de la tradición occidental, la misma representación del *opus* circular se encuentra en la alquimia china. "Cuando se hace girar en círculo la luz, se cristalizan todas las fuerzas del cielo y de la tierra, de la luz y de la oscuridad", dice el texto de la *Flor de oro*.[126]

Ya Olimpiodoro menciona el *órganon kyklikón*, el "instrumento circular", que sirve para el proceso del mismo nombre.[127] Dorn considera que el "movimiento circular" de los "fisioquímicos" procede de la tierra como lugar más bajo. Pues en ella el fuego tiene su origen y transforma los minerales finos y el agua en aire, que sube a las alturas, allí se condensa y vuelve así a caer. Pero, en el ascenso, los elementos volatilizados toman de las estrellas que están más alto simientes masculinas, a las que traen abajo al interior de las cuatro matrices, los elementos, para fecundarlas espagíricamente. Esta es la *destillatio circulato-*

[122] La documentación respectiva se encuentra en [Jung,] *Psychologie und Alchemie*, passim.

[123] *De circulo physico quadrato*, pág. 16.

[124] *Op. cit.*, pág. 17.

[125] "Aquella casa de oro [*o:* preciosa], círculo bipartito, falange cuadrada, vallado, formación (militar) cuadrilátera" (pág. 19 [conceptos separados en el texto]).

[126] Wilhelm y Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, pág. 111.

[127] Berthelot, *Alch. grecs.* II, IV, 44 [págs. 96-105].

ria, [128] que, según Johannes de Rupecissa, ha de repetirse mil veces.[129]

La idea fundamental del ascenso y descenso se encuentra ya en la *Tabula smaragdina* [o *Tabla de esmeralda*], y los grados de la transformación son objeto de muchas ilustraciones gráficas, como, sobre todo, en el llamado *Ripley Scrowle* y sus variantes, que requieren ser interpretadas como una tentativa indirecta de captar gráficamente los procesos inconscientes de individuación.

[128] [*Physica genesis*, en:] *Theatr. chem.* (1602), I, págs. 391 y 425.

[129] *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, pág. 26.

Capítulo XV

CONCLUSION

En lo que precede me he atrevido a hacer el intento de aclarar y ampliar en diversos aspectos el arquetipo más importante para nuestra comprensión de hombres de hoy: el del sí-mismo. Como introducción, he presentado aquellos conceptos y arquetipos que se hacen patentes en todo tratamiento psíquico más profundizado, por así decirlo; primeramente la *sombra*, esa personalidad encubierta, reprimida, en su mayor parte inferior y culpable, que por sus últimos ramales penetra hasta el reino de los antepasados animales y abarca así todo el aspecto histórico del inconsciente. Analizando la sombra y los procesos que contiene, se pone al descubierto la sicigia *animus-anima*. Superficialmente considerada, la sombra depende de la conciencia, de modo análogo a como la sombra física, que sigue al cuerpo, constituye una privación de la luz. Para esta consideración superficial puede, pues, la sombra psicológica, con su inferioridad moral, aparecer como una privación del bien. Pero a una investigación más cuidadosa, muestra ser una oscuridad que encubre factores en sí diferenciables, influyentes y autónomos: *animus* y *anima*. Cuando observamos a éstos en vivo y en plena acción —en la mujer, como el devastador, ciego y caprichoso demonio de la opinión, en el hombre, como la encandiladora, posesiva, tornadiza y sentimental seductora—, entonces empieza uno a dudar de que el inconsciente sea como la mera insustancial cola de cometa de la conciencia y nada más que una *privatio lucis acboni* [privación de luz y alimento].

Si hasta aquí se consideraba la sombra humana como la fuente de todos los males, en adelante una investigación más exacta permite descubrir que el hombre inconsciente, incluida la sombra, no consiste

sólo en tendencias moralmente censurables, sino también muestra una serie de buenas cualidades: instintos normales, reacciones conforme a fin, percepciones fieles a la realidad, impulsos creadores, y otras. En este nivel de comprensión, el mal aparece más bien como distorsión, desfiguración, interpretación falsa y mal uso de hechos en sí naturales. Estas deformaciones y caricaturas aparecen ahora como los efectos específicos del *animus* y el *anima*, y estos arquetipos, como los autores y causantes del mal. Sin embargo, tampoco es posible quedarse en esta apreciación, poque resulta que todos los arquetipos desarrollan espontáneamente efectos favorables y desfavorables, claros y oscuros, buenos y malos. En última instancia, debe reconocerse que el *sí-mismo* representa una *complexio oppositorum*, precisamente porque, de modo general, no hay ninguna realidad sin polos de oposición. A este respecto, no ha de perderse de vista que los opuestos sólo alcanzan su relevancia moral en el orden del querer y el obrar humanos, y que no estamos en condiciones de dar del bien y el mal una definición que pueda tomarse simplemente como de general validez; o sea que en última instancia no sabemos lo que son el bien y el mal en sí. Es de suponer, pues, que surjan de una necesidad de la conciencia psicológica humana y por eso pierdan su validez más allá del orden humano; es decir que no es lícito hipostasiarlos metafísicamente, porque entonces perderían su sentido. Si llamamos bueno todo lo que Dios hace o permite, entonces llamamos bueno a lo malo, y el término "bueno" se vacía de sentido. Pero el padecimiento, sea la pasión de Cristo o el sufrimiento del mundo, sigue lo mismo que antes. Estupidez, pecado, enfermedad, vejez y muerte siguen siendo el trasfondo oscuro sobre el que resalta el esplendor sonriente de la vida.

La percepción del *animus* o el *anima* significa una experiencia específica, que parece, mayormente o por lo menos en primera instancia, reservada al psicoterapeuta. En todo caso cualquiera, ya sobre la base de cierto conocimiento literario, puede sin dificultad bosquejarse una imagen del *anima*; pues constituye un objeto favorito de novelistas, especialmente al Oeste del Rin.[1] Para ello no hace falta ni siquiera un cuidadoso estudio de los sueños. No tan fácil resulta descubrir el *animus* de la mujer, pues su nombre es legión. Pero quien esté en condiciones de soportar sin contagiarse la "animosidad" de su prójimo y ponerla a la vez bajo la lupa con sentido crítico, no podrá menos de descubrir el estado de "posesión" del otro. Pero por cierto más ventajoso, y más útil para alcanzar el objetivo, es someter a una seria observación los propios estados de ánimo y los cambios que su influjo produce

[1] En la literatura suiza se destaca la *Imago* de Spitteler.

en nuestra personalidad. Saber en qué falla el otro es de poco valor. Lo interesante está en aquello en que falla uno mismo, pues ahí es donde puede hacerse algo. Lo que podemos corregir en otro es por lo común de utilidad dudosa, si por ventura tiene algún efecto.

Aunque uno se encuentra en general con el *animus* o el *anima* en sus manifestaciones negativas e importunas, esos arquetipos están muy lejos de ser sólo una especie de espíritus malignos. Tienen, como lo hemos señalado, aspectos también positivos. En efecto, a causa de su positivo y numinoso poder de sugestión, representan los fundamentos arquetípicos de las divinidades masculinas y femeninas de todos los tiempos y lugares, y reclaman por lo tanto particular atención, ante todo por parte del psicólogo, pero también del lego reflexivo. Como númenes, *animus* y *anima* operan ora el bien, ora el mal. Su oposición mutua es la de los sexos. Por eso constituyen un par de oposiciones supremo, cuyos miembros no están irremediablemente separados por contradicción lógica, sino que, debido a su peculiar atracción recíproproca, prometen y también posibilitan su unión. La *coniunctio oppositorum* ha suscitado las especulaciones de los alquimistas en la forma de las "bodas químicas", así como las de la Cábala en la forma de *Tif'éret y Malkhût* o de Dios y la *Sh^ekhîna*,[2] para no mencionar directamente las Bodas del Cordero.

La naturaleza dual del *rebis* o *lapis philosophorum*, que se remonta al concepto alquímico de unión de los opuestos, está caracterizada en la literatura correspondiente de un modo que no es difícil reconocer en ella un símbolo del sí-mismo. Psicológicamente, éste es la unión de la conciencia (masculina) y el inconsciente (femenino), y representa la totalidad psíquica. Así formulado, es un *concepto* psicológico. Pero, empíricamente, aparece el sí-mismo espontáneamente en la forma de símbolos específicos; reconocible como totalidad sobre todo en la forma del *mandala* y sus numerosas variantes. Estos símbolos están históricamente sancionados como *imágenes de Dios*.

El nivel de *animus-anima* corresponde al politeísmo, y el del sí al monoteísmo.[3] La simbólica arquetípica natural describe una totalidad que comprende la luz y la tiniebla, y está en cierta contradicción con la concepción cristiana, pero no, o sólo en grado relativamente escaso, con la judía yahvista. Esta parece hallarse más próxima a lo natural y corresponder mejor, por lo tanto, a la experiencia inmediata. En todo

[2] Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, cap. VI.

[3] De este tema se ocupa la comprehensiva tesis oxoniense de Amy I. Allenby, *A Psychological Study of the Origins of Monotheism*.

caso, por lo menos la herejía ha intentado, dentro del cristianismo, sortear los escollos del dualismo maniqueo, que tan peligroso se hizo para la Iglesia primitiva, de un modo que tomara en cuenta el símbolo natural; y entre los símbolos adoptados por la Iglesia para representar a Cristo se encuentran algunos, muy esenciales, que son comunes a Cristo y al diablo, sin que ello haya ejercido no obstante ningún influjo sobre el dogma.

Pero el intento, con mucho, más fecundo de hallar expresiones simbólicas adecuadas para el sí-mismo es el de los gnósticos. Estos, en gran parte, como por ejemplo Valentino y Basílides, eran en realidad teólogos, que empero, a diferencia de la ortodoxia, se dejaron influir en alto grado por la experiencia interna natural. Por eso, al igual que los alquimistas, representan un verdadero filón para investigar todos aquellos símbolos que resultaron al desarrollarse los efectos producidos por el Evangelio. Pero a la vez tales ideas constituyen compensaciones de la asimetría que la doctrina de la *privatio boni* introduce en la imagen de Dios; exactamente del mismo modo que las conocidas tendencias modernas del inconsciente producen símbolos de la totalidad para llenar la grieta que se ha abierto entre la conciencia y el inconsciente y que se ha ido ensanchando peligrosamente hasta dar por resultado la desorientación en la imagen del mundo.

Soy bien consciente de que este trabajo, muy lejos de ser completo para nada, no constituye sino un mero esbozo de cómo se presentan ciertas concepciones cristianas consideradas desde la perspectiva de la experiencia psicológica. Como lo que fundamentalmente me importaba era destacar el paralelismo o la diferencia entre las comprobaciones empíricas y las representaciones tradicionales, era insoslayable tomar en cuenta las diferencias de lenguaje determinadas por la distancia temporal. Tal ha sido el caso, en particular, con el símbolo del pez. Ahí debe uno moverse inevitablemente en terreno inseguro, y ayudarse aquí y allá con una hipótesis especulativa o establecer tentativamente una conexión. Por cierto, todo investigador debe documentar lo mejor posible sus descubrimientos y puntos de vista, pero también ha de aventurar ocasionalmente una hipótesis, a riesgo de equivocarse. Pero, al fin y al cabo, los errores configuran mayormente los fundamentos de la verdad, y, cuando uno no sabe qué es una cosa, representa ya ganar en conocimiento el saber lo que *no* es.

BIBLIOGRAFIA*

A. Colecciones de tratados alquímicos de autores diversos

Ars. chemica, quod sit licita exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum, Estrasburgo, 1566.

I. *Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti aurei* (págs. n. 7-31) = *Tractatus aureus.*

II. *Tabula smaragdina Hermetis Trismegisti* (págs. 32 y sig.).

Artis auriferae, quam chemiam vocant. . . [libri], 2 vols., Basilea, 1593, vol. I:

I. *Turba philosophorum* (2 redacciones: págs. 1-65, 66-139).

II. *Allegoriae super librum Turbae* (págs. 139-45).

III. *Aenigmata ex visione Arislei philosophi, et allegoriis sapientum* (págs. 146-54) = *Visio Arislei.*

IV. *In Turbam philosophorum exercitationes* (págs. 154-82).

V. *Aurora consurgens*, quae dicitur *Aurea hora* (págs. 185-246; sólo parte II).

VI. *Rosinus* [= Zosimus] *ad Sarratantam episcopum* (págs. 277-319).

VII. *Practicae Mariae Prophetissae in artem alchimicam* (págs. 319-24).

* Se han complementado los datos bibliográficos de la ed. alemana y de la trad. inglesa, indicándose especialmente las trad. al inglés de textos cit. por Jung en alemán o en lenguas clásicas, e incluyéndose meción de trad. españolas en la medida de lo averiguable. Se han omitido textos clásicos o literarios (como la Biblia, el Corán, Homero) fácilmente accesibles en ediciones y traducciones diversas. Se tendrá en cuenta que en las colecciones o en las obras completas de autores, la bibliografía sólo registra específicamente los textos citados en el cuerpo del libro. [T.]

VIII. *Tractatulus Aristotelis de practica lapidis philosophici* (págs. 361-73).
IX. *Cuiusdam epistolae, quae Alexandri Macedonum regis nomine circumfertur, interpretatio. . .* (págs. 382-8).
X. *Tractatulus Avicennae* (págs. 405-37).
vol. II:
XI. Morienus Romanus: *Sermo de transmutatione metallorum* (págs. 7-54).
XII. *Rosarium philosophorum* (págs. 204-384; contiene dos redacciones de la *Visio Arislei*, págs. 246-53).

Bibliotheca chemica curiosa, seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus, ed. por Johannes Jacobus Mangetus, 2 vols., Ginebra, 1702.
vol. I:
I. *Allegoriae sapientum supra librum Turbae XXIX distinctiones* (págs. 467-79).
II. *Turba philosopophorum* (págs. 445-65; segunda redacción, págs. 480-94).
III. *Allegoriae supra librum Turba* (págs. 494-5).

Musaeum hermeticum, reformatum et amplificatum, Francfort, 1678.
I. [Barcius (F. von Sternberg),] *Gloria mundi*, alias *Paradysi tabula* (págs. 303-304).
II. Lambsprinck, *De lapide philosophico* (págs. 337-72).
III. Sendivogius, *Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum* (págs. 445-600).
IV. Sendivogius, *Nove luminis chemici Tractatus alter, de Sulphure* (págs. 601-46).
V. Philalethes, *Introitus apertus ad occlusum regis palatium* (págs. 647-700).
VI. Philalethes, *Metallorum metamorphosis* (págs. 741-74).

Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus. . . continens, vols.
I-III, Ursel, 1602; IV-VI, Estrasburgo, 1613, 1622, 1661).
vol. I:
I. Fanianus, *De arte metallicae metamorphoseos ad Philoponum* (págs. 28-48).
II. Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus* (págs. 121-215).
III. Dorneus (Dorn), *Ars chemistica* (págs. 217-54).
IV. *id.*, *Speculativa philosophia, gradus septem vel decem continens* (pág. 255-310).
V. *id.*, *Physica genesis* (págs. 367-404).
VI. *id.*, *Physica Hermetis Trismegisti* (págs. 405-37).
VII. *id.*, *Philosophia meditativa* (págs. 450-72).
VIII. *id.*, *Philosophia chemica ad meditativam comparata* (págs. 472-517).
IX. *id.*, *Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum* (págs. 557-646).

X. Bernardus Trevisanus, *Liber de alchemia* (págs. 773-803).

vol. II:

XI. Georgii Riplei *Duodecim portarum axiomata philosophica* (págs. 123-39).

XII. Isaacus Hollandus, *Fragmentum de lapide philosophorum* (págs. 142-6).

XIII Ioannes Dee, *Monas hieroglyphica* (págs. 218-43).

vol. III:

XIV. Aristoteles, *De perfecto magisterio* (págs. 56-118).

vol. IV:

XV. Artefius, *Clavis maioris sapientiae* (págs. 221-40).

XVI. *Duodecim tractatus de lapide philosophorum* (págs. 478-502).

XVII. Georgius Beatus, *Aurelia occulta philosophorum* (págs. 525-81).

XVIII. Hermetis Trismegisti *Tractatus aureus de lapide philosophici secreto* (págs. 672-79) = *Tractatus aureus*.

vol. V:

XIX. a. *Turba philosophorum* (págs. 1-57).

XX. *Alegoriae sapientum et disctionctiones XXIX supra librum Turbae* (págs. 64-100).

XXI. Platonis *liber quartorum* (págs. 114-208).

XXII. *Tractatus* Aristotelis alchemistae *ad Alexandrum Magnum de lapide philosophico* (págs. 880-92).

vol. VI:

XXIII. Blasius Vigenerus (Blaise de Vigenère), *Tractatus de igne et sale* (págs. 1-139).

XXIV. Iohannes Colleson, *Idea perfecta philosophiae hermeticae* (págs. 143-62).

XXV. *Fidelissima et iucunda instructio de arbore solari* (págs. 163-94).

XXVI. Iohannes Grasseus, *Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis* (págs. 294-381).

XXVII. [Barchius,] *Summa libri quae vocatur Gloria mundi, seu Tabula paradysi* (págs. 513-17).

XXVIII. Ioannes Chartier, *Scientia plumbi sacri sapientum* (págs. 569-99).

B. Bibliografía general

Abarbanel, Isaac (Yitzjaq Abravanel ben Y^e^hûdá): *Ma'yenê ha-y-ye shû'a* [Fuentes de la salvación], Ferrara, 1551.

----: *Mashmî'a Y^e^shû'a* [Proclama de salvación], Salónica, 1526.

Abraham Eleazar (Abraham le Juif): *Uraltes chymisches Werk* etc., Leipzig, 1760.

Adam Scotus: *De tripartito tabernáculo*, en Migne, *P.L.*, CXLVIII, col. 609-796.

[Adamancio,]: *Der Dialog des Adamantius "perì tês eis theòn orthês písteôs"*, ed. W. H. van de Sande Bakhysen (Die griechischen christlichen Schriftsteller), Leipzig, 1908.

Agustín, san: *Opera omnia.Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti et congregatione S. Mauri*, 11 vols., París, 1836-38 [ed. esp. bilingüe: *Obras*, 25 vols. publ. B.A.C., Madrid, 1950 y sigs.]; obras cit.: *De civitate Dei; Confessiones; Contra adversarium legis et prophetarum; Contra Faustum; De diversis quaestionibus; Dialogus quaestionum; De Trinitate; Enarrationes in Psalmos; Liber sententiarum; Retractationes; In Ioannis Evangelium; Sermones* XC, CCXXXVII; *Sermones* atribuidos.

Ailly, Pierre d' (Petrus de Aliaco): *Concordantia astronomiae cum theologia. Concordantia astronomiae cum hystorica narratione. Et elucidarium duarum praecedentium*, Venecia, 1490.

Albumásar: (Djá'far ibn Muhámmad Abû Má'shar al-Bálkhî), *De magnis coniunctionibus*, Venecia y Augsburgo, 1489.

Alciati, Andrea: *Emblemata cum commentariis* etc., Padua, 1661.

Aliaco, Petrus de: véase Ailly, Pierr d'.

Allenby, Amy Ingeborg: *A Psychological Study of the Origins of Monotheism*, tesis inédita, Universidad de Oxford.

Ambrosio, san: *Explanationes in Psalmos*, en Sancti Ambrosii *Opera*, pars 6, M. Petschenig (Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum, 64), Leipzig-Viena, 1919.

Angelus Silesius (Johannes Scheffler): *Des A'S'Cherubinischer Wandersmann*. Nach der Ausgabe letzterer Hand von 1675, W. Blösche, Jena, 1904.

Anger, Rudolph: "Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi. Eine chronologische Untersuchung", en *Zeitschrift für die historische Theologie*, Leipzig, 1847, págs. 347-98.

Arato: *Phaenomena*; en A. W. y G. R. Mair (comps. y trads.) *Callimachus and Lycophron; Aratus* (Loeb Classical Library), Londres-Nueva York, 1921.

Augurellus, Johannis Aurelius: Véase Gratarolus.

Bahman Yast or Zand-i vohûman yasno: *Sacred Books of the East*, V, Oxford, 1880.

Barukh, Apocalipsis de: Versión ingl., véase Charles; versión alem., véase Kautzsch.

Basilio Magno, san: *Quod Deus non est auctor malorum*, en Migne, *P.G.*, XXXI, col. 329-54.

-----: *Homiliae in Psalmos, ib.*, XXIX, col. 209-494.

-----: *Homiliae in Hexaemeron, ib.*, XXIX, col. 3-208 (trad. ingl. St. Basil the Great, *The Treatise De Spiritu Sancto* etc., B. Jackson, Oxford y Nueva York, 1895).

Bauer, Walter: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlín, 1937, 3ª ed.

Benoist, Jean: *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, París, 1691, 2 vols.

Beréshit Rabbá: J. Theodor y Ch. Albeck (comps.), 3 vols., Berlín,

1912-36 (trad. ingl. en H. Freedman y M. Simon (comp.), *Midrash Rabbah translated into Englis*, 10 vols., Londres, 1951).

Bernardo de Claraval, san: *Tractatus de gradibus superbiae*, en Migne, P.L., CLXXXII, col. 957-72. (comp. y trad. esp., en: *Obras completas*, Madrid B.A.C., 2 vols.)

Berthelot, Marcellin: *Collection des anciens alchimistes grecs*, París, 1887-88, 3 vols.

Boehme, Jacob: *Des gottseligen, hocherleuchteten* J. Böhmen Teutonici Philosophi *Alle Theosophische Schriften*, Amsterdam, 1682.

-----: *Aurora, Morgenröte im Aufgang*, (1656), *ib.* Trad. ingl. de J. Sparrow, Londres, 1914).

-----: "Tabula principiorum", *De signatura rerum* (1682); *ib.*

Boll, Franz J.: *Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903.

Bouché-Leclercq, Auguste: *L'Astrologie grecque*, París, 1899.

Bousset, Wilhelm: *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, 1895 (trad. ingl., *The Antichrist Legend*, 1896).

-----: *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments, 10), Göttingen, 1907.

Brugsch, Heinrich: *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1885.

Budge, E. A. Wallis: *The Gods of the Egyptians*, Londres, 1904, 2 vols.

-----: *The Papyrus of Ani*, Londres, 1895.

Cabrol, Fernand, y Leclerq, Henri: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, 1907-53, 15 vols.

Caesarius Heisterbacensis (César de Heisterbach): *Dialogus miraculorum*, J. Stange, Colonia-Bonn-Bruselas, 1851, 2 vols. (trad. ingl., *Dialogue on Miracles*, de H. von E. Scott y C. C. S. Bland, Londres, 1929).

Campbell, Colin: *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III*, Edinburgo-Londres, 1912.

Cardán, Jerónimo (Hieronymus Cardanus, Girolamo Cardano): *Commentarium in Ptolemaeum De astrorum iudiciis*, en *Opera omnia*, V, Lyon, 1663, 10 vols.

Caussin, Nicholas (Nicolaus Caussinus): *De symbolica Aegyptiorum sapientia. Polyhistor symbolicus, Electorum symbolorum, et Parabolarum historicarum stromata*, París, 1618 y 1631.

Clemente de Alejandría, san: *Paedagogus*, en Migne, *P.G.*, VIII, col. 247-684 (trad. inglesa en *Writings*, de W. Wilson, Edimburgo, 1867-9, 2 vols.).

----: *Stromata*, en Migne, *P.G.*, VIII, col. 685-IX, col. 602 (trad. ingl., *ib.*).

[Clemente Romano (seudo-)], Clementi Romani: *quae feruntur Homiliae XX*, A.R.M. Dressel (comp.) 1853 (trad. ingl. en *The Clementine Homilies and the Apostolic Constitutions*, de Th. Smith y otros, Edimburgo, 1870).

Compendium theologicae veritatis, véase Hugo de Estrasburgo.

Cremer, Hermann: *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, Gotha, 1915, 10ª ed.

Cumont, F.: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1919, 4ª ed.

----: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruselas, 1896-99.

Charles, R. E.: *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford, 1913, 2 vols.

Christensen, Arthur: *Le Premier Homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (Archives d'études orientales, 14), Estocolmo, 1ª parte, 1917; 2ª parte, 1934.

Chwohlsohn, Daniel: *Die Ssabier und der Ssabismus*, San Petersburgo, 1856, 2 vols.

Delatte, Louis: *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. 93), Lieja, 1942.

Denzinger H. y otros: *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt* [en la trad. esp. se cita por la numeración de párrafos adoptada desde la ed. 32ª (1963), seguida en la versión en español, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona].

Deussen, Paul: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1906-15, 6º ed., 2 vols.

----: *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anleitungen und Anmerkungen versehen*, Leipzig, 1938, 3ª ed.

Dídimo de Alejandría (Didymus Alexandrinus): *De trinitate libri tres*, en Migne, *P. G.*, XXXIX, col. 269-992.

Dieterich, Albrecht: Die *Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, 1896.

----: *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1910, 2ª ed.

Dionisio Areopagita: *De divinis nominubus*, en Migne, *P.G.*, III, col. 585-996. (trad. ingl., *Works*, de J. Parker, Oxford, 1897-99).

Dölger, Franz J.: ΙχσγΣ. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Roma y Münster en Westfalia, 1910-27, 4 vols.

Dozi, Reinhart, y M. J. De Goeje: "Nouveaux documents pour l'étude

de la religion des Harraniens", *Actes du VI. Congrès international des Orientalistes, 1883*, Leiden, 1885.

Dragomanov, M.: "Zabelézhki v'rjú slaviánskite religioznoetícheski legéndi", en *Zbórnik za naródnaia umortovréniia*, X (Sofía, 1894), págs. 3-68.

Drews, Arthur: *Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums*, Jena, 1923.

Du Cange, Charles: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, París, 1733-36, 6 vols.: reed. Graz 1954, 10 vols.

Eckhart, Meister: comp. por F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1845-57, 2 vols. (vol. II) (trad. ingl., *Works*, de C. de B. Evans, Londres, 1924-52, 2 vols.) [Las obras sueltas existentes en trad. esp. no cubren los textos citados por Jung. T.]

Escon el Sirio, san: *Hymni et sermones*, Thomas J. Lamy, Mechlin, 1882-1902, 4 vols.

Eisler, Robert, "Der Fisch als Sexualsymbol", *Imago*, III, 2 (Leipzig y Viena, 1914), págs. 165-93.

-----: *Orpheus, the Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, Londres, 1921 (un segundo volumen, inédito, se conserva dactilografiado en el British Museum, Londres).

-----: *The Royal Art of Astrology*, Londres, 1946.

Epicteto: *Enchiridion*; graece et latine; ed. Chr. G. Heyne, Leipzig, 1783 [hay trad. populares en español].

Epifanio, san: *Ancoratus*; en Epihanius, ed. Karl Holl (Griechische christliche Schriftsteller), Leipzig, 1915, I.

-----: *Panarium. (Adversus octoginta haereses)*, Franciscus von Oehler, 3 partes, Berlín, 1959-61.

Erman, Adolf: *Die Religion der Aegypter*, Berlín-Leipzig, 1934.

Euquerio (Eucherius) de Lyon, *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, en Migne, *P.L.*, L., col. 727-72.

Eutimio Zigabeno (Euthymius Zigabenus): *Panoplia dogmatica*, en Migne, *P.G.*, CXXX.

Ferguson, John: *Bibliotheca Chemica*, Glasgow, 1206, 2 vols.

Fierz-David, Hans E.: *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie* (Wissenschaft und Kultur, 2) Basilea, 1945.

-----: *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*, Rhein Verlag, Zurich, 1947.

Filón de Alejandría (Philo Iudaeus Alexandrinus): *Libellus de Opificio Mundi*, ed. Leopoldo Cohn (Breslauer philologische Abhandlungen, IV, 4), Breslau, 1889.

Firmicus Maternus, Iulius: *De errore profanarum religionum* (Corpus

Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum) Ch. Halm., Viena, 1867 (también en Migne, *P.L.*, XII, col. 918-1050).

Fludd, Robert: *Animae intellectualis scientia seu De geomantia*, en *Fasciculus Geomanticus, in quo varia variorum opera geomantica continentur*, Verona, 1687.

Franz, Marie-Louise von: "Die Passio Perpetuae", en C.G. Jung, *Aion* (Psychologische Abhandlungen, VIII), Zurich, 1951.

-----: Véase Tomás de Aquino (seudo).

Frobenius, Leo: *Das Zeitalter des Sonnegottes*, Berlín, 1904.

Gaedechens, Rudolf: *Der marmorne Himmelsglobus des fürstlich Waldeckischen Antikencabinets zu Arolsen*, Göttingen, 1862.

Gamow, George: *Atomic Energy in Cosmic and Human Life*, Cambridge University Press, 1947.

Garnerio de S. Víctor: *Sancti Victoris Parisiensis Gregorianum*, en Migne, *P.L.*, CXCIII, col. 23-462.

Gherardo di Borgo san Donnino: *Introductorius in evangelium aeternum* [datos de edición inhallables].

Gerhardt, Oswald: *Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Christi nach astronomischer Berechnung*, Leipzig, 1922.

Goodenough, Erwin R.: *Jewish Symbolism in the Greco-Roman Period* (Bollingen Series, XXXVII), Nueva York, 1953-58 (8 vols. publicados; vol. V, *Fish, Bread and Wine*, contiene dos capítulos sobre el simbolismo del pez).

Gratarolus (Guglielmo Gratarolo): *Verae alchemiae artisque metallicae citra aenigmata, doctrina* etc., Basilea, 1561. (págs. 269-86 contienen Augurellus, *Chrysopoeia;* págs. 226-31, Rupescissa, *De confectione veri lapidis*).

Gregorio Magno, san: *In librum primum Regum expositiones*, en Migne, *P.L.*, LXXIX, col. 17-468.

-----: *In Expositionem beati Job Moralia, ib.*, LXXV, col. 509-LXXVI, col. 782.

Grenfell, Bernard P. y Arthur S. Hunt: *New Sayings of Jesus and Fragment of a lost Gospel from Oxyrhincus*, Nueva York-Londres, 1904.

Gubernatis, Angelo de: *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, trad. alem., 2 partes, Leipzig, 1874; trad. ingl.: *Zoological Mythology*, Londres, 1872, 2 vols.

Guignebert, Charles: "Quelques remarques sur la perfection et ses voies dans le mystère paulinien", en *Revue d'historie et de philosophie religieuses*, 8 (Estrasburgo, 1928), págs. 412-29.

Hahn, Christoph U.: *Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert, nach den Quellen bearbeitet*, Stuttgart, 3 vols., 1845-50 (vol. II: *Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten*, 1847).

Harnack, Adolf: *Lehrbuch der Dogmengeschichte: I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, 1931, 5a. ed.

Hauck, Albert (dir.): *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 24 vols., 1896-1913.

Heidegger, Johann H.: *Quaestiones ad textum Lucae VII, 12-17* (s.l. l.), 1655.

Hellwig, Christoph von: *Neu eingerichtetes Lexicon Médico-chymicum, oder Chymiches Lexicon*, Francfort del Meno-Leipzig, 1711.

Hennecke, Edgar (comp.), *Neutestamentliche Apokryphen*. Tubingen, 1924, 2ª ed. [para el esp., véase Santos, Aurelio de T.].

[Hermas]: *Hermae Pastor*, graece add. vers. lat. . . . e cod. Palatino recens. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack (Patrum apostolicorum opera, fasc. III), Leipzig, 1877 (comp. en versión esp., en D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, B.A.C., Madrid).

Hertz, Martin: *De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus*, Berlín, 1845.

Hipólito, san: *Elenchos* (= *Refutatio omnium haeresium*), Paul Wendland (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Leipzig, 1916 (trad. ingl., *Philosophumena, or The Refutation of All Heresies*, de F. Legge, Londres-Nueva York, 1912, 2 vols.; breve antología gnóstica en esp., con fragmentos de Hipólito, Clemente y otras fuentes, en F. García Bazán, *Gnosis*, Castañeda, S. Antonio de Padua (Argentina), 1978 2ª ed., págs. 253-344).

----: *Eis tòn Daniêl* (Comentario a Daniel), en *Werke*, I, G.N. Bonwersch y H. Achelis (comps.) (Die griechischen christlichen Schriftstellr), Leipzig, 1897.

Honorio de Autun, *Speculum de mysteriis ecclesiae*, en Migne, *P.L.*, CLXXII, col. 807-1108.

Hugo de Estrasburgo: *Compendium theologicae veritatis*, Venecia, 1492.

Hurwitz, Sigmund: "Archetypische Motive in der chassidischen Mystik", en Varios autores, *Zeitlose Dokumente der Seele* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut, III), Zurich, 1952.

I Ching = *I King*, véase *Yi Ching*.

Ideler, Christian L.: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedutung der Sternnamen*, Berlín, 1809.

Ignacio de Loyola, san: *Geistliche Uebungen*, trad. A. Feder, E. Raitz von Frentz (comp.) Friburgo en Brisgovia, 1939 [*Ejercicios espirituales*, en *Obras completas*, ed. crít. y trad. C. de Dalmases e I. Iparraguirre, Madrid B.A.C.]

Ireneo de Lyon, san: *Contra omnes haereses* libri quinque, J. L. Grabe, (comp.), Londres, 1702 (también en Migne, *P.G.*, VII, col. 433-1224; trad. ingl., *The Writings*, de A. Roberts y W. H. Rambaut, Edimburgo, 1868-69, 2 vols.).

Isidoro de Sevilla, san: *Liber etymologiarum*, Basilea, 1489 (también

en Migne, *P.L.*, LXXXII, col. 73-728; [trad. esp., *Etimologías* Madrid, B.A.C., 2 vols.].

Jacobi, Jolande: *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*, Rascher, Zurich, 1945; Ealter, 1978 [trad. esp.: *La piscología de C. G. Jung.* Madrid, Espasa-Calpe, 1963].

Jeremias, Aldred: *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde*, Leipzig, 1906 (trad. ingl.: *The Old Testament in the light of the Ancient East*, Londres-Nueva York, 1911, 2 vols.).

Josefo, Flavio: *Contra Apionem*, en *Des Fürtrefflichen Jüdischen Geschicht-Schreibers F. J. Sämmtliche Werke. . .* Tübingen, 1735, trad. ingl.: Josephus; comps. y trads. H. St. J. Thackeray y R. Marcus (Loeb Class. Library), Londres-Nueva York, vol. I, 1926.

Juan Crisóstomo, san: *Responsiones ad orthodoxas*, en Justini, *Opera spuria*, Migne, *P.G.*, VI, col. 1249-1400.

Jung, C. G.: *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig-Viena, 1912; reelab. como *Symbole der Wandlung*, Zurich, 1952 [trad. esp., *Transformaciones y símbolos de la libido*, Buenos Aires, Paidós, 1952, del primer libro; el segundo ha sido también traducido: *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1982.]*

----: *Psychologische Typen*, Zurich, 1921 [trad. esp., *Tipos psicológicos*, Bs. As., Sur, 1936; Buenos Aires, Sudamericana, 1943 y reed.).

----: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Darmstadt, 1928a [trad. esp., *El yo y el inconsciente*, Miracle, Barcelona, 1936 y reed, nueva trad.: *La relación entre el yo y el inconsciente*, B. Aires, Paidós, 1986.]·

----: *Ueber die Energetik der Seele* (Psychologische Abhandlungen, II), Zurich, 1928b; reelab. 1948a (véase).

----: "Zur Empirie des Individuationsprozesses", en *Eranos-Jahrbuch*, Zurich, 1933, págs. 201-14; reelab. en 1950a (véase).

----: "Die verschiedene Aspekten del Wiedergeburt", en *Eranos-Jahrbuch*, Zurich, 1939, págs. 399-447; reelab. como "Über Wiedergeburt", en 1950 (véase).

----: *Psychologie und Religion*, Zurich, 1940 (trad. esp., *Psicología y religión*, Barcelona, Paidós, 1981 y reed.).

----: "Zur Psychologie der Trinitätsidee", en *Eranos-Jahrbuch*, Zurich, 1940-41, págs. 31-64; reelab. como "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", en 1948b (véase).

----: "Das Wandlungssymbol in der Messe", en *Eranos-Jahrbuch*, Zurich, 1940-41, págs. 67-155; reelab. en 1954a (véase).

* Las obras de Jung citadas se han ordenado aquí cronológicamente. [T.]

----: "Der Geist Mercurius", en *Eranos-Jahrbuch*, Zurich, 1942a, págs. 179-236; reelab. en 1948b (véase).

----: *Paracelsica. Zwi Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus Bombastus Paracelsus*, Zurich, 1942b; contiene: "Paracelsus als Arzt" y "Paracelsus als geistige Erscheinung" [un estudio anterior, "Paracelso", en Jung, *Realidad del alma (= Wirklichkeit der Seele*, Psych. Abhandlungen, IV, 1934), trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1940).

----: *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, Zurich, 1943a (de una versión anterior hay trad. esp.: Jung, *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica* [= *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, Zurich, 1927], Madrid, Rev. de Occidente, 1927; Buenos Aires, Losada, 1938).

----: "Zur Psychologie östlicher Meditation", en *Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur*, V, St. Gallen, 1943b; reimpreso en 1948b (véase).

----: *Psychologie und Alchemie* (Psychologische Abhandlungen, V), Zurich, 1944, ed. rev. 1952; [trad. esp.: *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Rueda, 1952].

----: "Der philosophische Baum", en *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel*, XVI, 2, Basilea, 1945, págs. 411-23; reelab. en 1954a (véase).

----: "Das Rätsel von Bologna", en varios autores, *Umkreis und Weite, Festschrift Albert Oeri*, Basilea, 1945b; reimpreso como "Enigma Bolognese", en 1955 (véase).

----: "Der Geist der Psychologie", en *Eranos-Jahrbuch*, Zurich, 1946, págs. 385-480; reelab. como "Theoretische Ueberlegungen zum Wesen des Psychischen", en 1954a (véase). [Incluido en *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1984, 2a. reimpresión.]

----: *Die Psychologie der Uebertragung*, Zurich, 1946b [trad. esp. *La psicología de la transferencia*, Barcelona, Paidós, 1983].

----: *Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Psychologische Abhandlungen, II), 1948a [trad. esp.: *Energética psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires, Paidós, 1954 y reed.; contiene: I. "Sobre la energética del alma"; II. "Generalidades sobre la teoría de los complejos"; III. "Consideraciones generales sobre la teoría del sueño"; IV. "La esencia del sueño"; V. "Instinto e inconsciente"; VI. "Los fundamentos psicológicos del espiritismo"].

----: *Symbolik des Geistes* (Psychologische Abhandlungen, VI), Zurich, 1948b [trad. esp. *Simbología del espíritu*, México, F.C.E., 1962; contiene: I. "Acerca de la fenomenología del espíritu en el cuento" (= "Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen"); II. "El espíritu Mercurio" (= "Der Geist Mercurius"); IV. "Ensayo para una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad" (= "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas"); V. "Acerca de la meditación oriental" (= "Zur Psychologie östlicher Meditation"; para la parte III, véase infra, Schärf, R.).

----: *Gestaltungen des Unbewussten*. Con una contribución de Aniela Jaffé. (Psychologische Abhandlungen, VIII), Zurich, 1950 (contiene: I. "Psychologie und Dichtung"; II. "Ueber Wiedergeburt"; III. "Zur Empirie des Individuationsprozesses"; IV. "Ueber Mandalasymbolik"; V.A. Jaffé, "Bilder und Symbole aus E.T.A. Hoffmans. . ." "Der Goldene Topf"). [Trad. española: *Formaciones de lo inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1982. No se incluye el trabajo de A. Jaffé.]

----: *Antwort auf Hiob*, Zurich, 1952a; ed. rev. 1967 (trad. esp., *Respuesta a Job*, México, F.C.E.).

----: "Synchronizität als Prinzip akausaler Zusammenhänge", en C.G. Jung y W. Pauli, *Naturerklärung und Psyche* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut, IV), Zurich, 1952b. [Trad. esp.: *La Interpretación de la naturaleza y la psique*, Buenos Aires, Paidós, 1962; la trad. esp. no incluye el trabajo de W. Pauli.]

----: *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Psychologische Abhand-Lungen, IX), Zurich, 1954a (contiene: I. "Ueber die Archetypen des kollektiven Unbewussten"; II. "Ueber den Archtypus, mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes"; III. "Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus"; IV. "Die Visionen des Zosimos"; V. "Das Wandlungssymbol in der Messe"; VI. "Der philosophische Baum"; VIII. "Theoretische Ueberlegungen zum Wesen des Psychischen"). [La traducción española se ha dividido en dos volúmenes, ha habido varias reimpresiones, de las que se cita la última: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, 2a. reimp. , Paidós, 1984, y *Psicología y simbólica del arquetipo*, Barcelona, Paidós, 1982.]

----: "Zur Psychologie der Trickster-Figur", en C.G. Jung, K. Kerényi y P. Radin, *Der Göttliche Schelm. Ein indianisher Mythen-Zyklus*, Zurich, 1954b.

----: *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, en colab. con Marie-Louise von Franz, 2 vols., Zurich, 1955.

---- y Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie: Das göttliche Kind: Das göttliche Mädchen*, Zurich, 1951.

---- y R. Wilhelm: véase Wilhelm, R.

Kautzsch, E. (comp. y trad.): *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, 1900, reed. 1921, 2 vols.

Kelchner, Ernst: *Der "Enndkrist" der Stadt-Bibliothek zu Frankfurt a. M.*, ed. facsimilar, Francfort del Meno, 1891.

Kepler, Johann: *Discurs von der grossen Conjunction:* en Johannis Kepleri *Astronomi Opera omnia*, ed. Ch. Frisch, Francfort del Meno, 1859-71, 8 vols. (vol. VII, págs. 697-711).

---- y Khunrath, Heinrich: *Von hylealischen, das ist, primaterialischen catholischen oder allgemeinem natürlichen Chaos*, Magdeburgo, 1597.

Kirchner, Athanasius: *Arithmologia, sive De abditis numerorum mysteriis*, Roma, 1665.

Kirchmaier, Georg Caspar: *Disputationes zoologicae*, Jena, 1736.

Knapp, Martin Johann: *Antiskia. Ein Beitrag zum Wissen um die Präzession im Altertum*, Basilea, 1927.

Kohut, Alexander: "Die talmudisch-midraschische Adamssage", en *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXV (Leipzig, 1871), págs. 54-94.

Lagarde, Paul A. (antes P.A. Boetticher): *Clementina*, Leipzig, 1865.

Laiblin, Wilhelm: "Vom mythischen Gehalt unserer Märchen", en W. Schloz, y W. Laiblin, *Vom Sinn des Mythos*, Stuttgart, 1936.

Lévy-Bruhl, Lucien: *Les functions mentales dans les sociétés inférieures*, París, 1912.

Libavius, Andreas: *Alchymia. . . recognita, emendata et aucta*, Francfort del Meno, 1606.

Lightfoot, Joseph B.: *Notes on Epistles of Saint Paul*, Londres, 1895.

Maag, Victor: "Jahwäs Heerscharen", en *Schwiezerische Theologische Umschau*, XX (Berna, 1950), págs. 27-52.

Macrobio, Ambrosio Teodosio: *Commentarium in Somnium Scipionis*, en *Opera*, ed. F. Eyssenhardt, Leipzig, 1893.

Maier, Michael(is): *De circulo physico quadrato, hoc est auro. . .*, Oppenheim, 1616.

-----: *Secretioris naturae scrutinium chymicum* (= *Scrutinium chymicum*), Francfort del Meno, 1687.

-----: *Symbola aureae mensae duodecim nationum, ib.*, 1617.

Maimónides (Moshé ben Maimôn): *Führer der Unschlüssigen*, trad. al. de Adolf Weiss (Philosophische Bibliothek 1840-b-c), Leipzig, 1923-24, 3 vols. [citado como: *Môréh N^{e}bûkhím* =*Guía de perplejos* y, trad. esp., Madrid, Ed. Nacional].

Mariette, François A.F.: *Dendérah*, París, 1875: 5 vols. ilustraciones, París, 1870-84.

Masenius, Jacobus: *Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata*, etc., Colonia, 1714.

[Matilde de Magdeburgo,]: *Das fliessende Licht der Gottheit der* Mechthild von Magdeburg, trad. al alem. moderno por Mela Escherich, Berlín, 1909 [trad. ingl., *The Revelations of Mechthild of Magdeburg*, de L. Menzies, Londres, 1953].

Meerpohl, Franz: *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein* (Abhandlungen sur Philologie und Psychologie der Religion, X), Würzburg, 1926.

Melitón de Sardes: *Ad Autolycum*, en Migne, *P.L.*, IV, col. 1080.

Meyer, Karl: *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasiliensis*, Glückstadt-Hamburgo, 1935.

Midrásh Tanjumá (Sh^{e}môt): comp. (hebrea) de Salomon Buber, Vilna, 1885.

Migne, Jacques Paul (comp.): *Patrologiae Cursus completus: Patrologia Latina (P.L.)*, París, 1844-64, 221 vols.; *Patrologia Graeca (P.G.)*, París, 1857-66, 166 vols.

Münter, Friedrich: *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona*, 1825, 2 vols.

Mylius, Johann Daniel: *Philosophia reformata continens libros binos*, Francfort del Meno, 1622.

[Nathán, Rabbí]: *Abôt de Rabbí Natán = The Fathers according to R.N.*, trad. ingl. de J. Goldin (Yale Judaica Series, 10), New Haven, 1955. Véase también Scheftelowitz.

Nelken, Jan: "Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen", en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, IV, Leipzig-Viena, 1912, págs. 504-62.

Neumann, Erich: *Ursprungsgeschicthe des Bewusstseins*, con prólogo de C.G. Jung, Zurich, 1949.

Nostradamus: *Vrayes Centuries et Prophéties de Maistre Michel Nostredame*, Amsterdam, 1667; Colonia, 1689.

Orígenes: *Commentaria in Genesim*, en Migne, *P.G.*, XII, col. 47-92.

-----: *Contra Celsum, ib.*, XI, col. 641-1632 [trad. esp., Madrid, B.A.C.].

-----: *De principiis, ib.*, XI, 115-414; trad. ingl., *On First Principles*, de G.W. Butterworth, Londres, 1936.

-----: *De oratione, ib.*, II, col. 415-562; trad. ingl. en J. Oulton y H. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, Londres 1954 (págs. 180-387).

-----: *In Genesim homiliae, ib.*, XII, col. 145-262.

-----: *In Leviticum homiliae, ib.*, XII, col. 405-574.

-----: *In Lucam homiliae, ib.*, XIII, col. 1801-1902.

-----: *In Numeros homiliae, ib.*, XII, col. 583-806.

-----: *Selecta in Genesim, ib.*, XII, col. 91-146.

Véase también Adamanto.

Orosio, Paulo: *Ad Aurelium Augustinum commonitorium de errore Priscillianistrarum et Origenistarum*, en G. Schepps (comp.). (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinoreum, XVIII), Viena-Leipzig, 1889, págs. 151-7.

Oracula Sibyllina, véase *Sibyllina Oracula*.

Pantheus, Joannes Augustinus: *Ars transmutationis mettallicae*, Venecia, 1519.

Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim): *Sämtliche Werke*, ed. K. Sudhoff y W. Matthiesen, Munich-Berlín, 1922-35, 15 vols. (vol. III: "De vita longa", págs. 247 y sigs.; "De mumia libellus", 375 y sigs. Fragmentarische Ausarbeitungen zur Anatomie, 459 y sigs.).

———: *Volumen Paramirum y Opus Paramirum*, F. Strunz (comp.), Jena, 1904 ("De causis morborum invisibilium, págs. 291 y sigs.).

Pauli, Wolfgang: "Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler", en C. G. Jung y W. Pauli (véase).

[Paulino de Nola, san]: *S. Pontii M. Paulini Carmina*, ed. W. Hartel (corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXX), Viena 1894.

Pernéty, Dom A. J.: *Dictionnaire mytho-hermétique*, París, 1787.

Peters, Christian H. F. y Edward B. Knobel: *Ptolemy's Catalogue of Stars, A revision of the Almagest*, Washington, 1915.

Petrus de Aliaco: véase Ailly, Pierre d'.

Picinellus (Picinello, Filippo): *Mundis symbolicus*, Colonia, 1681.

Pistis Sophia. Ein gnostiches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt, C. Schmidt, (comp.), Leipzig, 1925; trad. ingl., G. R. Stow Mead, Londres, 1896.

Plinio, Secundus C.: *Naturalis historiae libri XXXVII*. Rec. Car. Mayhoff, Leipzig, 1875-1906, 6 vols.; trad. al. *Die Naturgeschichte*, por G.C. Wittstein, Leipzig, 1881-2, 6 vols.; trad. ingl., *Natural History*, por H. Rackham y W. Jones (Loeb Class. Libr.), 1938 y sigs.

[Plotino,] *Plotinis Opera:* P. Henry y H.Or. Schwyzer (comps.), Musaeum Lessianum, Series philosophica, XXXIII, París-Bruselas, 1951-59, 2 vols. (I: *Enneades* I-III, II: IV-VI) [trad. esp., *Enéadas*, de J.A. Míguez, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Aguilar, 6 vols., 1955 ss.; nueva trad., de J. Igal, Madrid, Gredos, en curso publ.: vol. I, *Vida, Enéadas I-II*, 1980]

Plutarco: *De Iside et Osiride*; trad. al., *Ueber Isis und Osiris*, G. Parthey, Berlín, 1850 (trad. ingl. en Plutarch's *Moralia*), ed. y trad. F.C. Babbitt (Loeb Class. Libr.), Londres-Nueva York, 1927 y sigs., 14 vols. (vol. V, págs. 6-191).

———: *Quaestiones convivales*, en Plutarchi *Moralia*, C. Hubert *et al.* (comps.), IV, Leipzig, 1925.

Pohl, Otto: *Das Ichthysmonument von Autun*, Berlín, 1880.

Polemón: *De physiognomia liber*, ed. G. Hoffmann (Scriptores physiognomici Graeci et Latini, ed. R. Foerster), 2 vols., Leipzig, 1893 (vol. I, págs. 93-294).

Pordage, John: *Sophia: das ist die holdselige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit*, Amsterdam, 1699.

Preisendanz, Karl. (comp.): *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zanberpapyri*, Leipzig, 2 vols., 1928-31.

[Priscillianus], Priscilliani: *Opera quae supersunt*, G. Schepps (comp.) (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, XVIII), Viena, 1889.

Próspero de Aquitania: *Liber sententiarum ex Augustino*, en Agustín, san, *Opera omnia*, (véase: vol. X, 2, col. 2561-260).

Psello (Psellus, Michael): *De daemonibus*, en Iamblichus, *De Mysteriis Aegyptiorum*, ed. Marsilio Ficino, Venecia, 1479 (fol. N-N VI).

Quispel, Gilles: "Philo und die altchristliche Häresie", en *Theologische Zeitschrift* V (Basilea, 1949), págs. 429-36.

----: Note sur "Basilide", en *Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*, II (Amsterdam, 1948), págs. 115-116.

Rábano Mauro (Rhabanus Maurus): *Allegoriae in Sacram Scripturam*, en Migne, *P.L.*, CXII, col. 849-1088.

Rahner, Hugo: "Flumina de ventre Christi", en *Biblica*, XXII (Roma, 1941), págs. 269-303, 367-403.

Ramsay, William M.: "The Cities and Bishoprics of Phrygia", en *Journal of Hellenic Studies*, IV (Londres, 1883), págs. 370-436.

[Rashí (Salomón ben Isaac de Troyes)]: *Pentateuch with Targum Onkelos. . . and Rashi's Commentary*, trad. de M. Rosenbaum y A. M. Silbermann, Londres, 1929-34, 5 vols.

Reitzenstein, R.: *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

---- y H. Schäeder: *Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warbur, 7), Leipzig-Berlín, 1926.

Rig-Veda: véase Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* [trad. antológicas en esp.: F. Tola, *Himnos del Rig-Veda*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968; F. Villar Liébana, *Himnos védicos*, Madrid, Ed. Nacional, 1975).

Ripley, George (= Riplaeus, Georgius): *Chymische Schriften*, Erfurt, 1624.

----: *Opera omnia chemica*, Kassel, 1649 (véase además Sección A: *Theatrum Chemicum*, XI).

Robert, S.: "Jesus or Christ?", en *The Quest. A Quarterly Review*, II (Londres, 1911), págs. 108-25.

Roscher, Wilhelm H.: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1937, 6 vols.

Rousselle, Erwin: "Führung im lebenden Taoismus", en *Eranos-Jahrbuch*, I (Zurich, 1933), págs. 135-99).

Rulandus (Ruland, Martin): *Lexicon alchemiae*, Francfort del Meno, 1612.

Rupescissa, Johannes: véase Gratarolus.

----: *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, Lyon, 1581.

Ruska, Julius F.: *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926.

----: *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlín, 1931.

----: "Die Vision des Arisleus", en varios autores, *Historische Studien und Skizzen zu Natur-und Heilwissenschaft. Festgabe Georg Stikker...*, K. Sudhoff, (comp.), Berlín, 1930.

Santos, Aurelio de: *Los evangelios apócrifos*, ed. crítica y bilingüe, Madrid, B.A.C., 1963.[T.]

Scott, Walter: *Hermetica*, Oxford, 1924-36, 4 vols. [en esp., una selección breve: Hermes Trismegisto, *Tres tratados*, Bibl. de Inic. Filos., Aguilar].

Schärf, Rikwah: "Die Gestalt des Satans im Alten Testament", en C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*, 1948b véase: trad. esp., "La figura de Satán en el Antiguo Testamento", en C. G. Jung, *Simbología del espíritu, ib.*

Scheftelowitz, I.: "Das Fisch-Symbol m Judentum und Christentum", en *Archiv für Religionswissenschaft*, XIV (Leipzig, 1911), págs. 1-53, 391-2.

Schmidt, Carl: véase *Pistis Sophia.*

Schoettgen, Christian: *Horae Hebraicae et Talmudicae*, Dresden-Leipzig, 1733-42, 2 vols.

Schreber, Daniel P.: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen und einem Anhang*, Leipzig, 1903 (trad. ingl.: *Memoirs of My Nervous Illness*, de I. Macalpine y R. A. Hunter, Londres, 1955).

Senard, M(arcelle): *Le Zodiaque, clef de l'ontologie. Appliqué á la psychologie*, Lausana, 1948.

Shatapata-(Catapata-) Brâhmana, trad. J. Eggeling, *Sacred Books of the East*, XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV, Oxford, 1924-36.

Sibyllina Oracula. Ex veteribus codicibus emendata... studio Servatii Gallaei, Amsterdam, 1689; También J. Geffken (comp.) (Griechische Christliche Schriftsteller), Leipzig, 1902.

Silberer, Herbert: *Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewussten* (Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst, III), Berna-Leipzig, 1921.

Smith, E. N.: *The Zodia or the Cherumbim in the Bible and the Cherubim in the Sky*, Londres, 1906.

Söderberg, Hans: *La Religion des Cathares*, Uppsala, 1942.

Spiegelberg, W.: "Der Fisch als Symbol der Seele", en *Archiv für Religionswissenschaft*, XII (Leipzig, 1909), págs. 574-5.

Stephanus Cantuarensis (Esteban de Canterbury): *Liber Allegoricus in Habacuc*, véase Picinellus (no hay más datos, observa la edición inglesa).

Strauss, Heinz A.: *Die Astrologie des Johannes Kepler*, Munich-Berlín, 1926.

Synesius de Cirene: *Hymni et opuscula*, Nicolas Terzaghi (comp.),

Roma, 1944, 2 vols. *Tábarí*, Muhámmad ibn Djarír Abû Dja'far ar: *Chronique*, trad. fr. de H. Zotenberg, París y Nogent-le-Rotrou, 1867-74, 4 vols.

Tabula Smaragdina, véase Ruska.

Taciano (Tatianus): *Oratio adversus Graecos*, en Migne, *P.G.*, VI, col. 803-88; (trad. ingl. en *The Writings*, de B. P. Pratten *et al.*, Edimburgo, 1867).

Tácito: *Historiarum libri V:* en P.C. Taciti *libri qui supersunt*, Rec. Carolus Halm, Teubner, Leipzig-Berlín, 1926-28, 2 vols. (vol. I) [clásica trad. esp. de Coloma, reed. Hernando, Madrid, 1909].

[*Talmûd*], *Der babylonische Talmud, hebräisch und deutsch, mit Ein-Schluss der vollständigen Misnah*, L. Goldschmidt, Leipzig-La Haya, 1899-1935, 9 vols. (trad. ingl., *The Babylonian Talmud*, I. Epstein, Londres, 1935-52, 35 vols.).

Targum of the Song of Songs, trad. ingl. H. Gollancz, Londres, 1908.

Teodoro bar Kunái (o: bar Kuní): *Inscriptions mandaites des coups de Khouabir*, H. Pognon, 3 partes, París, 1898-9.

Teófilo de Antioquía: *Ad Autolycum*, en Migne, *P.G.* VI, col. 1023-1168.

Tertuliano: *Adversus Marcionem*, en Migne, *P.L.*, II, col. 239-256 (trad. ingl., *The Five Books of Tertullianus against Marcion*, P. Holmes, Edimburgo, 1868).

----: *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis, ib.*, I, col. 257-536 (trad. ingl., *The Writings*, S. Thelwall, vol. I, Edimburgo, 1869).

----: *De baptismo, ib.*, I. col. 1197-1224 (trad. ingl., *ib.*, págs. 231-6).

Thiele, Georg: *Antike Himmelsbilder, Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträgen zur Kunstgeschichte des Sternhimmels*, Berlín, 1898.

Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era*, Nueva York, 1929-41, 6 vols. (vol. IV).

Tito de Bostra: *Adversus Manichaeos libri III*, en Migne, *P.G.*, XVIII, col. 1069-1256.

Tomás de Aquino, santo: *Summa contra gentiles* [ed. esp. bilingüe, Madrid, B.A.C., 2 vols.]

----: *Summa theologiae* [ed. esp. bilingüe, Madrid, B.A.C., 16 vols.).

---- (seudo): *Aurora consurgens sive Aurea hora*, en H. Condeesyanus (= J. Grasseus), *Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophcae, sive Philosophorum antiquorum consentientium. . . Decas I. . . collectae ab H.C. Decas II. . . collecta sutio et industria* Johannis Rhenani, Francfort del Meno, 1625 (véase también Sección A: *Artis auriferae* V).

Turba philosophorum, véase Ruska; y Sección A: *Artis auriferae* I, *Bibliotheca chemica curiosa* I, *Ars chemica* I.

Upanishad, trad. al., véase Deussen; trad. ingl. (con texto): S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, Londres, 1953 y reed. [en español, de las cit. por Jung, sólo hay: *Brhad-Āranyaka-Up.*, trad. de F. Villar Liébana, en F. Rodríguez Adrados y F. Villar Liébana, *Âtmâ y Brahma*, Madrid, Ed. Nacional, 1977, págs. 51-178.]

Usener, Hermann, *Das Weihnachtsfest* (Religionsgeschichtliche Untersuchungen, I), Bonn, 1911.

[Vaughan, Thomas]: *The Works of Thomas Vaughan: Eugenius Philaletha*, A. E. Waite, Londres, 1919.

Virolleaud, Charles: "Note complémentaire sur le poème de Mot et Aleín", en *Syria* XII (París, 1931), págs. 350-7.
-----: "La légende de Baal, dieu des Phéniciens", *Revue d'études sémitiques C* (París, 1935), págs. III-XXI.

Vital, Jayím: *Sha'arê Q^edushshá* ("Puertas de Santidad"; en hebr.), Jerusalén, 1926 (ed. original: Constantinopla, 1731).

Vollers, Karl: *"Chidr"*, *Archiv für Religionswissenschaft*, XII (Leipzig, 1909), págs. 234-84.

Wackerbarth, conde August J. L. von: *Merkwürdige Geschichte des weltberühmten Gog und Magog*, Hamburgo, 1820.

Waite, Arthur E.: *Lives of Alchemistical Philosophers*, Londres, 1888; reed. 1955; véase también Vaughan, Th.
-----: (trad.) *The Hermetic Museum restored and enlarged*, Londres, 1893, 2 vols. (original: Sección A. *Musaeum hermeticum*).

Weiss, Johannes: *Das Urchristentum*; ed. póstumamente y completado por Rudolf Knopf, 2 tomos en 1 vol., Göttingen, 1914-17 (Trad. ingl.: *The History of Primitive Christianity*, Londres, 1937, 2 vols.).

White, V., O.P.: "Eranos, 1947, 1948", *Dominican Studies*, Oxford, 1949, 2 vols. (vol. II, págs. 399-400).

Wickes, Frances G.: *The Inner World of Man*, Nueva York-Londres, 1950 (trad. al.: *Von der inneren Welt des Menschen*, con prólogo de C.G. Jung, Zurich, 1952.)

Wilhelm, Richard y C. G. Jung: *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, Munich, 1929, Zurich, 1938, 2ª ed. (trad. esp.: *El secreto de la flor de oro*, Barcelona, Paidós, 1985).

Wirth, Albrecht: *Aus orientalischen Chroniken*, Francfort del Meno, 1894.

Wischnitzer-Bernstein, Rahel: *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, Berlín, 1935.

Wünsche, August: *"Eder Mashíaj" oder Die Leiden des Messias in ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen*, etc., Leipzig, 1870.

Yi-Ching o *Yi-King*: = *I Ging, Das Buch der Wandlungen*, trad. R. Wilhelm, Jena, 1924 [trad. esp. del texto alem., Buenos Aires, Sudamericana, 1972, 2ª ed.].

Zôhar, trad. ingl. de H. Sperling y M. Simon, Londres, 1949, 5 vols. [trad. esp., dir. por L. Dujovne et al., Buenos Aires, Segal, 5 vols.).